علي سامي النشار
وموقفه من الفرق

بسم الله الرحمن الرحيم

علي سامي النشار

وموقفه من الفرق

«عرض ونقد»

إعــداد

د. أبو زيد بن محمد مكي

عضو هيئة التدريس بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

علي سامي النشار وموقفه من الفرق

مركز التأصيل للدراسات والبحوث ٢٠١١
جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية

١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

موضوع الكتاب:

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤

التجليد: فني فاخر مع جاكيت

مركز التأصيل للدراسات والبحوث
المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.
هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٠١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٠١٢ ٩٦٦ +
ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية
الموقع الإلكتروني: **www.taseel.org**
بريـد إلكـترونـي: **info@taseel.com**

المقدمة

إنَّ الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ.

* يقول الله تعالى آمراً بتقواه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾﴾ [آل عمران: ١٠٢].

* وذلك لأن بتقواه تنال رحمته، قال تعالى: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦].

* ولأن بتقوى الله يفوز الإنسان بسعادة الدنيا، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النحل: ٩٧].

* ولأن بتقوى الله يفوز الإنسان بسعادة الآخرة، قال تعالى: ﴿لَٰكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ الْمِيعَادَ ﴿٢٠﴾﴾ [الزمر: ٢٠].

* لكنَّ تقوى الله لايمكن تحقيقها، والفوز بثمراتها، إلَّا باتباع النبي ﷺ عقيدة وعبادة وأخلاقاً، قال تعالى: ﴿... وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُم بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٥٦﴾ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ﴾ [الأعراف: ١٥٦ ـ ١٥٧].

* وإنَّ أيَّ ابتداع في العقيدة أوالعبادة خروج عن متابعة النبي الكريم ﷺ وانحراف عن

صراط الله المستقيم، قال تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦۚ ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ۝١٥٣﴾ [الأنعام: ١٥٣]، فمتى كان الإنسان متابعاً للرسول ﷺ في الدين غير مبتدع فيه كان متقياً لله، نائلاً رحمة الله، سعيداً في الدارين.

أما بعد:

فإنَّ د. علي سامي النشار، متكلم، فيلسوف، أشعري، أستاذ لكثير من أساتذة علم الكلام والفلسفة والمنطق في العالم العربي والإسلامي في عصرنا الحاضر، سواء من السنة أو الشيعة، حتى دعوه بالمشكاة، وأحبَّ هو أن يدعى برئيس الأشاعرة ومتكلمهم في العصر الحديث، وله مدرسة فلسفية خاصة يحب تسميتها بالمدرسة النشَّارية، وينتمي للمدرسة الإسلامية الحديثة التي قادها د. مصطفى عبد الرازق، والمضادة للمدرسة الأوربية الحديثة التي قادها المستشرقون وأذنابهم من المستغربين، وعلى رأسهم د. طه حسين.

وقد خاض النشار ميدان الفرق سواء الإسلامية أو المنتسبة للإسلام باحثاً عن نشأتها، وحاكماً على عقائدها، بغية الوصول إلى ضالته المنشودة، وهي تأريخ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ليثبت من خلالها أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم، أصيلة، نابعة من الكتاب والسنة، ليست مستمدة من مصادر غير إسلامية، لا يهودية ولا نصرانية ولا يونانية ولا هندية، ولا غير ذلك، ليقول للمستشرقين والمستغربين: كذبتم لم نكن من قبل ذيلاً لحضارة سابقة، حتى نكون الآن ذيلاً للحضارة الغربية المعاصرة، وليقول للعالم العربي والإسلامي أجمعه: لن تكون لكم نهضة وحضارة إلا إذا عدتم للوحي الإلهي وأخذتم به في جميع نواحي الحياة.

نعم، تألق النشار حين ذكر أنَّ الوحي الإلهي جاء بحقيقتين: حقيقة توقيفية، تتعلق بعالَم الغيب، فالشرع قد أمدّ العقل بما يحتاجه منه، وطلب منه الوقوف عند ذلك، وحقيقة توفيقية، تتعلق بعالَم الشهادة، قد بيَّن الوحي السنن والقوانين التي فيه، ووفق العقل للاهتداء إلى تفاصيله، وهنا تكمن الحضارة الإسلامية الحقة، وهو في هذا الجانب يوافق السلف، إلّا إنّه يعود فيتنكب الحقيقة حين يتهم السلف المتقدمين بالتفويض لمعاني الصفات، ويتهم السلف المتأخرين بالتمثيل والتجسيم.

إنَّ بداية الانحراف عند النشار تكمن في ظنه أن التأويل العقلي لنصوص الصفات فلسفة إسلامية حقة، فذهب يؤرخ نشأتها، ويثني على أصحابها، ويجادل بأنها لم تستمد من مصادر غير إسلامية، بل هي حاجة ملحة دعت إليها ضرورة مقاومة أفكار التمثيل والتجسيم التي لا يكفي مقاومتها عن طريق البحث في صحة السند من عدمه كما هو منهج أهل الحديث ـ كما يظن ـ، بل لا بد من مقاومتها عن طريق التأويل العقلي للنصوص

الموهمة للتشبيه، ومن هنا فقد أثنى النشار على أكثر عقائد الجهمية والمعتزلة والكلابية والماتريدية، وعظم أئمتها، ووصفهم بأنهم فلاسفة الإسلام الذين قدموا أجل الخدمات للفكر الإسلامي، حتى وصل الدور إلى المذهب الأشعري الذي اكتملت حضارة الإسلام به وعلى يديه في جميع وجهات الحياة، على حسب زعمه، ولم يبق للمسلمين إلَّا الأخذ به، والدعوة إليه.

وقد عظّم النشار ـ مخطئاً ـ الصوفية والشيعة، واعتبرهم شركاء في إقامة الحضارة الإسلامية الحقة التي تخدم روح الإنسان وعقله، فأخطأ في كثير من أحكامه على هذه الفرق وأئمتها، إلّا إنّه أحسن حين جزم بأن الفلاسفة الصوفية والشيعة الغلاة قد استمدوا عقائدهم وفكرهم من غير دين الإسلام، بل كانوا أدوات هدم لحضارة الإسلام في عقيدته وشريعته.

لقد تكلم النشار ـ بجهل ـ في المذهب السلفي وأئمته، فلم يصفه بالوصف الصحيح، وحكم عليه وعلى أئمته بالأحكام الجائرة، بل تجاوز كل الحدود، ليطعن في أفضل صحابة رسول الله ﷺ فاعتبر الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم مغتصبين الخلافة من علي رضي الله عنه، واعتبر علياً رضي الله عنه من الزهاد الزهد البدعي الذي هو الانقطاع الكلي عن الدنيا، وخاض فيما شجر بين الصحابة رضي الله عنهم فكفّر أبا سفيان رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه، وطعن في أم المؤمنين عائشة، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، رضي الله عنهم وسب عبد الله بن الزبير رضي الله عنه وانتقل إلى أئمة السلف من التابعين ومن بعدهم فنسب المذاهب المبتدعة إلى محمد ابن الحنفية وابنيه وإلى الحسن البصري رحمهم الله، ووصف الأوزاعي وأيوب السختياني بالنفاق، واعتبر ابن تيمية ممثلاً مجسماً غير معظم لرسول الله ﷺ، ووصف الأئمة الأربعة بأنهم علماء كلام مهدوا لظهور المذهب الأشعري.

فلما كان النشار بهذه المكانة، وأقواله في الفرق بتلك الخطورة، أحببت الكتابة عنه وعن موقفه من الفرق من أجل إيضاح جوانب الصواب والخطأ في تلك المواقف، قياماً بالواجب الكفائي، ونصيحة للأمة الإسلامية، لا سيما وقد عرض عليَّ هذا الموضوع بخطته المبدئية من أثق برأيه، وهو فضيلة شيخي د. عبد الله بن محمد القرني، جزاه الله خير الجزاء.

إضافة إلى ما تقدم فقد وجدت في نفسي رغبة أكيدة للكتابة في هذا الموضوع إذ أستطيع من خلاله الدراسة المتعمقة لجل الفرق الإسلامية والمنتسبة: كلامية وصوفية وشيعية، لا سيما وأن النشار يخوض في دقائق عقائد تلك الفرق، وكذلك أستطيع من خلاله بيان موقف السلف في جميع تلك الجوانب التي خاض فيها المبتدعة، وأقوم بوضع عقائد المبتدعة في ميزان: الكتاب والسنة، وأقوال سلف الأمة، فاستعنت بالله تعالى على هذا الموضوع، سالكاً طريق العرض والنقد:

ففي العرض أقوم بما يلي:

١ ـ أقسم الكلام عن الفرقة إلى مباحث ومطالب ومسائل على حسب الحاجة.

٢ ـ أقوم بعرض المسألة من المسائل المتعلقة بالفرق عرضاً وافياً من خلال كلام النشار.

٣ ـ أذكر بعد ذلك موقف النشار من تلك المسألة.

ثم في النقد، أقوم بما يلي:

١ ـ التأكد من عرض النشار المسألة بالرجوع إلى كتب الفرقة نفسها، أو إلى كتب المؤلفين في الفرق من المتقدمين.

٢ ـ الحكم على موقفه من تلك المسائل بالصواب أو الخطأ مدللاً على ذلك، ومبيناً القول الصواب فيها من خلال ما تعلمته من عقيدة السلف الصالح.

وقد قمت بتقسيم الرسالة إلى أبواب وفصول ومباحث ومطالب ومسائل وعناصر ناشداً بذلك عرض المعلومة بأسهل عبارة، وأحسن صورة حسب الطاقة وعلى حسب خطة البحث والمتمثلة فيما يلي:

الباب الأول: حياة النشار وعقيدته واتجاهه الفكري.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: حياة النشار.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: ترجمة النشار.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسم النشار ومولده وعائلته.

المطلب الثاني: نشأة النشار وصفاته.

المطلب الثالث: وفاة النشار.

المبحث الثاني: حياة النشار العلمية وشيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية ومؤلفاته.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حياة النشار العلمية والعملية.

المطلب الثاني: شيوخ النشار وتلاميذه.

المطلب الثالث: مكانة النشار العلمية.

المطلب الرابع: مؤلفات النشار وتحقيقاته ومقالاته.

الفصل الثاني: عقيدة النشار.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: الجوانب السلفية عند النشار.

المبحث الثاني: أشعرية النشار.

المبحث الثالث: جوانب التشيع عند النشار.

المبحث الرابع: جوانب التصوف عند النشار.

الفصل الثالث: اتجاه النشار الفكري.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من الفلسفة والفلاسفة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من تعريف الفلسفة وأقسامها.

المطلب الثاني: موقف النشار من الفلاسفة.

المبحث الثاني: موقف النشار من المستشرقين.

المبحث الثالث: موقف النشار من عوامل نشأة الفرق.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من العوامل الداخلية في نشأة الفرق.

المطلب الثاني: موقف النشار من العوامل الخارجية في نشأة الفرق.

وفيه أربعة مسائل:

المسألة الأولى ـ موقف النشار من تأثير اليهودية في نشأة الفرق.

المسألة الثانية ـ موقف النشار من تأثير النصرانية في نشأة الفرق.

المسألة الثالثة ـ موقف النشار من تأثير الفلسفة اليونانية في نشأة الفرق.

المسألة الرابعة ـ موقف النشار من تأثير المذاهب الغنوصية في نشأة الفرق، وذلك من خلال العناوين التالية:

١ ـ الغنوصية اليهودية والمسيحية.

٢ ـ الغنوصية الفارسية (المجوسية).

٣ ـ الغنوصية الحرنانية والصابئة.

٤ ـ الغنوصية الهندية.

الباب الثاني: موقف النشار من السلف.

وفيه فصلان:

الفصل الأول: موقف النشار من عقيدة السلف.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من تحديد المراد بالسلف.

المبحث الثاني: موقف النشار من مصادر التلقي عند السلف.

المبحث الثالث: موقف النشار من عقيدة السلف في التوحيد.

المبحث الرابع: موقف النشار من عقيدة السلف في القضاء والقدر.

المبحث الخامس: موقف النشار من عقيدة السلف في الإيمان.

الفصل الثاني: موقف النشار من أئمة السلف.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: موقف النشار من الصحابة.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى ـ موقف النشار من ترتيب الخلفاء رضي الله عنهم في الخلافة.

المسألة الثانية ـ موقف النشار من سيرة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

المطلب الثاني: موقف النشار من أم المؤمنين عائشة وطلحة بن عبيد الله والزبير بن العوام رضي الله عنهم.

المطلب الثالث: موقف النشار من أبي سفيان ومعاوية رضي الله عنهما.

المطلب الرابع: موقف النشار من عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما.

المبحث الثاني: موقف النشار من التابعين وأئمة السلف من بعدهم.

وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من محمد بن علي بن أبي طالب وابنيه عبد الله والحسن ـ رحمهم الله ـ.

المطلب الثاني: موقف النشار من أيوب السختياني، والأوزاعي ـ رحمهما الله ـ

المطلب الثالث: موقف النشار من الحسن البصري رحمه الله.

المطلب الرابع: موقف النشار من عمر بن عبد العزيز رحمه الله.

المطلب الخامس: موقف النشار من الأئمة الأربعة ـ رحمهم الله ـ.

المطلب السادس: موقف النشار من ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

الباب الثالث: موقف النشار من الفرق الكلامية.

وفيه مقدمة وأربعة فصول:

المقدمة ـ وفيها بيان المراد بالفرق الكلامية، وتعريف علم الكلام، وبيان مكانته عند المتكلمين وبيان موقف السلف منه.

الفصل الأول: موقف النشار من الجهمية.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من أئمة الجهمية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من الجعد بن درهم.

المطلب الثاني: موقف النشار من الجهم بن صفوان.

المبحث الثاني: موقف النشار من عقائد الجهمية.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من عقيدة الجهمية في الإيمان.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقيدة الجهمية في الأسماء والصفات.

المطلب الثالث: موقف النشار من عقيدة الجهمية في الملائكة.

المطلب الرابع: موقف النشار من عقيدة الجهمية في اليوم الآخر.

المطلب الخامس: موقف النشار من عقيدة الجهمية في القضاء والقدر.

المبحث الثالث: موقف النشار من عوامل نشأة الجهمية.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من تأثر الجهمية باليهودية.

المطلب الثاني: موقف النشار من تأثر الجهمية بالزنادقة.

المطلب الثالث: موقف النشار من تأثر الجهمية بالفلاسفة الصابئة.

المبحث الرابع: موقف النشار من تأثر الفرق بعقائد الجهمية.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من تأثر الكلابية بالجهمية.

المطلب الثاني: موقف النشار من تأثر المعتزلة بالجهمية.

المطلب الثالث: موقف النشار من تأثر الأشعرية بالجهمية.

الفصل الثاني: موقف النشار من المعتزلة.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من نشأة المعتزلة.

المبحث الثاني: موقف النشار من عقائد المعتزلة.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من التوحيد عند المعتزلة.

المطلب الثاني: موقف النشار من العدل عند المعتزلة.

المطلب الثالث: موقف النشار من الوعد والوعيد عند المعتزلة.

المطلب الرابع: موقف النشار من المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة.

المطلب الخامس: موقف النشار من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة.

المبحث الثالث: موقف النشار من أئمة المعتزلة.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من واصل بن عطاء.

المطلب الثاني: موقف النشار من عمرو بن عبيد.

المطلب الثالث: موقف النشار من أبي الهذيل العلَّاف.

المطلب الرابع: موقف النشار من النظَّام.

المطلب الخامس: موقف النشار من معمر بن عباد السلمي.

الفصل الثالث: موقف النشار من الكلابية والماتريدية والأشعرية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من الكلابية.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من أئمة الكلابية.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد الكلابية.

المطلب الثالث: موقف النشار من تأثير الكلابية في الماتريدية والأشعرية.

المطلب الرابع: موقف النشار من حكم السلف على الكلابية.

المبحث الثاني: موقف النشار من الماتريدية.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الماتريدي.

المطلب الثاني: موقف النشار من العقيدة الماتريدية.

الفصل الثاني: موقف النشار من فرقة الزيدية.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من زيد بن علي.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الصلة بين زيد بن علي وواصل بن عطاء.

المطلب الثاني: موقف النشار من أسباب خروج زيد على هشام بن عبد الملك.

المطلب الثالث: موقف النشار من أسباب تخلي الشيعة عن زيد بن علي.

المبحث الثاني: موقف النشار من العقائد المنسوبة إلى زيد بن علي.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في الإمامة.

المطلب الثاني: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في المهدية.

المطلب الثالث: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في التوحيد.

المطلب الرابع: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في القدر.

المطلب الخامس: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في الإيمان.

المبحث الثالث: موقف النشار من فرق الزيدية.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من فرقة الجارودية.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى ـ المؤسس.

المسألة الثانية ـ أبرز الأقوال والعقائد.

المسألة الثالثة ـ تطور الفرقة.

المطلب الثاني: موقف النشار من فرقة الصالحية.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى ـ المؤسس.

المسألة الثانية ـ أبرز الأقوال والعقائد.

المسألة الثالثة ـ تطور الفرقة.

المطلب الثالث: موقف النشار من فرقة السليمانية.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى ـ المؤسس.

المسألة الثانية ـ أبرز الأقوال والعقائد.

المسألة الثالثة ـ تطور الفرقة.

الفصل الثالث: موقف النشار من الشيعة الاثنا عشرية.

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: موقف النشار من تحديد نشأة الشيعة الاثنا عشرية والفرق بينها وبين الإمامية.

المبحث الثاني: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإيمان والتوحيد.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى ـ موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإيمان.

المسألة الثانية ـ موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في التوحيد.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في العدل

المطلب الثالث: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الأنبياء.

المطلب الرابع: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في القرآن وسائر الكتب المنزلة.

المطلب الخامس: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإمامة والإمام.

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى ـ موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإمامة.

المسألة الثانية ـ موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإمام.

الفصل الرابع: موقف النشار من غلاة الشيعة.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من السبئية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من شخصية عبد الله بن سبأ.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد السبئية.

المبحث الثاني: موقف النشار من المختارية والكيسانية.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من أئمة الكيسانية.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد الكيسانية.

المبحث الثالث: موقف النشار من الخطابية.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من أبي الخطاب الأسدي.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد الخطابية.

المطلب الثالث: موقف النشار من الصلة بين الخطابية والإسماعيلية

المبحث الرابع: موقف النشار من فرقة الإسماعيلية.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من نشأة الإسماعيلية.

المطلب الثاني: موقف النشار من أئمة الإسماعيلية.

المطلب الثالث: موقف النشار من فرق الإسماعيلية.

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى ـ موقف النشار من الإسماعيلية الأولى (الخالصة).

المسألة الثانية ـ موقف النشار من الإسماعيلية المباركية (الحديثة).

المسألة الثالثة ـ موقف النشار من الميمونية (الإسماعيلية الباطنية).

الباب الخامس: موقف النشار من التصوف والصوفية.

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: موقف النشار من تعريف التصوف وعوامل نشأته وأقسامه.

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من اشتقاق كلمة التصوف، والنتائج المترتبة على تحليل الكلمة.

المبحث الثاني: موقف النشار من تعريف التصوف، والفرق بينه وبين الزهد.

المبحث الثالث: موقف النشار من عوامل نشأة التصوف وأقسامه.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من عوامل نشأة التصوف ومصادره.

المطلب الثاني: موقف النشار من أقسام التصوف.

الفصل الثاني: موقف النشار من عقائد الصوفية.

وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من نسبة عقيدة وحدة الوجود والحلول والاتحاد إلى الصوفية.

المبحث الثاني: موقف النشار من نسبة عقيدة الفناء إلى الصوفية.

المبحث الثالث: موقف النشار من نسبة عقيدة الجبر إلى الصوفية.

المبحث الرابع: موقف النشار من مصادر التلقي عند الصوفية.

الفصل الثالث: موقف النشار من أئمة الصوفية.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في البصرة.

وفيه اثنا عشر مطلباً:

المطلب الأول: موقف النشار من عامر بن قيس.

المطلب الثاني: موقف النشار من أبي العالية الرياحي.

المطلب الثالث: موقف النشار من صلة بن أشيم.

المطلب الرابع: موقف النشار من مطرِّف بن عبد الله بن الشخير

المطلب الخامس: موقف النشار من الحسن البصري.

المطلب السادس: موقف النشار من فرقد بن يعقوب السبخي.

المطلب السابع: موقف النشار من حبيب العجمي.

المطلب الثامن: موقف النشار من مالك بن دينار.

المطلب التاسع: موقف النشار من محمد بن واسع.

المطلب العاشر: موقف النشار من عبد الواحد بن زيد.

المطلب الحادي عشر: موقف النشار من رياح بن عمرو القيسي.

المطلب الثاني عشر: موقف النشار من رابعة العدوية.

المبحث الثاني: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الكوفة.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الربيع بن خثيم.

المطلب الثاني: موقف النشار من سفيان الثوري.

المطلب الثالث: موقف النشار من داود بن نصير الطائي.

المطلب الرابع: موقف النشار من أويس القرني.

المطلب الخامس: موقف النشار من جابر بن حيان الصوفي.

المبحث الثالث: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الشام.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من كعب الأحبار.

المطلب الثاني: موقف النشار من أبي مسلم الخولاني.

المطلب الثالث: موقف النشار من أبي سليمان الداراني.

المبحث الرابع: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الموصل.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من المعافى بن عمران.

المطلب الثاني: موقف النشار من فتح بن سعيد الموصلي.

المبحث الخامس: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في خراسان.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من عبد الله بن المبارك.

المطلب الثاني: موقف النشار من الفضيل بن عياض.

المطلب الثالث: موقف النشار من إبراهيم بن أدهم.

خاتمة البحث: وفيه نتائج ما توصلت إليه من خلال البحث.

وأخيراً أقول: حسبي أني قد بذلت جهدي، واستفرغت وسعي وطاقتي، أرجو الفائدة لنفسي أولاً، ولعامة المسلمين وخاصتهم ثانياً، فما كان في البحث من صواب وإجادة فذلك من توفيق الله تعالى، فله الحمد والشكر والمنة، وما كان فيه من خطأ وتقصير وسوء عبارة ـ ولا بد من ذلك ـ فذلك من عجزي وتقصيري، أسأل الله تعالى العفو والغفران، وأعلن تراجعي عن كل خطأ وقعت فيه، فإنِّي لم أتعمده ولا أصر عليه، سائلاً ربي أن يكون هذا البحث من العلم الذي ينتفع به، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

الباب الأول

حياة النشار وعقيدته واتجاهه الفكري

وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: حياة النشار.
- الفصل الثاني: عقيدة النشار.
- الفصل الثالث: اتجاه النشار الفكري.

الفصل الأول

حياة النشار

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: ترجمة النشار.
- المبحث الثاني: حياة النشار العلمية وشيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية ومؤلفاته.

المبحث الأول

ترجمة النشار

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسم النشار ومولده وعائلته.

المطلب الثاني: نشأة النشار وصفاته.

المطلب الثالث: وفاة النشار.

* * *

المطلب الأول

اسم النشار ومولده وعائلته

اسم النشار:

يكنى النشار بأبي محمد، واسمه مركب: علي سامي، واسم أبيه: أمين، وينتمي إلى عائلة النشار الدمياطية، فهو أبو محمد علي سامي بن أمين النشار[١].

مولده:

ولد النشار في مدينة القاهرة في اليوم السابع عشر من شهر يناير عام ١٩١٧م[٢].

---

(١) انظر: صورة البطاقة العائلية ملحق رقم (١).

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه.

عائلته:

ينتمي النشار إلى أسرة مصرية شرقاوية دمياطية[(١)]، أمه: وهيبة بنت عبد الرحمٰن النشار. وإخوانه: الأستاذ محمد، والمستشار حسن وصفي، والأستاذ سعد، والدكتورة همَّت[(٢)].

زوجاته وأولاده:

تزوج النشار أكثر من مرة؛ الأولى استرالية تزوج بها عام ١٩٥٢م في بريطانيا أثناء دراسته في مرحلة الدكتوراه، وقد أنجب منها ابناً يعيش الآن في استراليا واسمه طارق، ولم يمكث معها غير عام واحد فقط، لكنَّه لم يطلقها نزولاً عند رغبتها[(٣)].

وأمّا الثانية، فهي بريطانية الجنسية، تشيكوسلوفاكية الأصل، وأمها ألمانية، وقد أنجب منها ابناً وبنتين، وهم: الأستاذ محمد، ويعيش حالياً في أمريكا منذ عام ١٤١٠هـ، والأستاذة منى، وهي مدرسة؛ تدرس الأدب الإنجليزي في إحدى مدارس الإسكندرية، وزينب وهي توأم منى، لكنها توفيت بعد الولادة بقليل[(٤)].

وتقول الأستاذة منى: يقال بأن والدها تزوج قبل وفاته بامرأة مغربية، وليس لديها ما يؤكد ذلك[(٥)].

المطلب الثاني

نشأة النشار وصفاته

عادت أسرة النشار من القاهرة إلى دمياط، موطنها الأصلي، وابنها ما يزال صغيراً، فنشأ بها، وتلقى مراحل تعليمه الأولى فيها.

وفي عام ١٩٣٥م أرسلته أسرته إلى القاهرة، ليكمل مراحل تعليمه الجامعي في كلية الآداب بجامعة القاهرة، والتي كانت تسمى حينذاك بالجامعة المصرية[(٦)].

وذكر الشيبي أنَّ النشار وجمال عبد الناصر أخوان من الرضاعة[(٧)]، وكانا صديقين

---

(١) انظر: مقالة، الدكتور كامل الشيبي عن الدكتور النشار في الذكرى الأولى لوفاته، في مجلة آفاق العراقية (١)، العدد (٢)، السنة السابعة، تشرين الأول ١٩٨١م، وهي في ملحق رقم (٣).

(٢) انظر: صورة رسالة الأستاذة منى النشار عن أسرتها التي أرسلتها إليَّ في ملحق رقم (٢).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: رسالة الأستاذة منى في ملحق رقم (٢)، وقد ذكر الشيبي في مقالته عن النشار بأن زوجته مجرية الأصل، وهذا خلاف ما ذكرته الأستاذة منى عن أمها. انظر: مقالة الشيبي في ملحق رقم (٣).

(٥) انظر: رسالة الأستاذة منى الثانية في ملحق رقم (٤).

(٦) انظر: المشكاة (٢).

(٧) انظر: مقالة الشيبي (١)، ملحق رقم (٣).

حميمين[١]، وقد أكدت ذلك لي ابنته الأستاذة منى[٢].

وقد شارك النشار في ثورة يوليو ١٩٥٢م، والتي كانت بقيادة جمال عبد الناصر، وكان النشار مستشاراً في مجلس القيادة.

يقول الدكتور محمد عاطف غيث: «لم يكن النشار بعيداً عن ثورة يوليو ١٩٥٢م، ولعل فكره وصداقته مع جمال عبد الناصر كانت رافداً مهماً من الروافد التي شكلت نظرة عبد الناصر وموقعه من الحركة الوطنية، ومستقبل مصر، وأبلغ دليل على ذلك ما كتبه عبد الناصر في الطبعة الأولى من كتابه «فلسفة الثورة»، حقاً لم يتابع علي سامي النشار مسيرة الثورة ممثلة في مجلسها الذي كان يعد مستشاراً له، لأسباب لا داعي للخوض فيها الآن، إلّا أنه ظل مختلفاً ومخلصاً وصديقاً لعبد الناصر حتى وفاته، وإنِّي على يقين من أنَّ علي النشار لا بد أن تكتب عنه صفحات هامة عندما يكتب التاريخ الحق لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م»[٣].

وقد تميز النشار بحبه الجم لتلاميذه وزملائه وتعاونه الكبير معهم، وعطفه عليهم، وكان يولي الطلبة القادمين من خارج مصر عناية خاصة بهم، فكان يجود عليهم بالمال، ويقف معهم في أزماتهم، ويساعدهم بجاهه، بل إنَّه كان يصحبهم للأطباء إذا مرضوا، ويشتري لهم الدواء بنفسه، وخاصة طلبته القادمين من العراق كما يذكر ذلك الدكتور كامل الشيبي[٤].

ومما عرف به النشار كثرة مناقشاته، وانتقاله في انفعالاته العاطفية من الضد إلى الضد، فبينما هو في قمة الغضب، سرعان ما يهدأ، ويعود إلى تبسمه وضحكه، والذي كان هو الغالب عليه.

وعرف عن النشار أيضاً إدمانه التدخين، مما سبب له توتراً في أعصابه، وكذلك عرف عنه السهر المضني، حتى إنه كان لا يشرع في أعماله العلمية إلَّا بعد منتصف الليل[٥].

يقول عنه الدكتور محمد عاطف غيث: «بقدر ما كان علي النشار عنيداً في علاقته مع الآخرين؛ زملاء أو تلاميذ، إلّا إنه عندما كان يذهب في ذلك إلى آخر المدى، كانت الابتسامة لا تفارقه، تكشف عن خفة دم لا مثيل لها، فقد كان رحمه الله جذاباً ولكن بلا أناقة، ولعلَّ جيوبه التي كانت تبدو دائماً متفتحة لعلب السجائر والأدوية التي كان يوزعها بلا حساب حتى لمن لا يعرفه، تكشف عن شخصية فريدة غير متكررة، ولعل ضحكاته

---

(١) انظر: المشكاة (ط)

(٢) انظر: رسالة الأستاذة منى في ملحق رقم (٤).

(٣) المشكاة (ط، ي).

(٤) انظر: مقالة الشيبي في ملحق رقم (٣).

(٥) انظر: رسالة الأستاذة منى، ملحق رقم (٢)، ومقالة الشيبي، ملحق رقم (٣).

العالية لا يزال صداها يتردد في أسماع تلاميذه..»[١].

المطلب الثالث

وفاة النشار

عاش النشار حياة حافلة بالعلم بحثاً وتأليفاً وتعليماً، وكانت آخر سنوات حياته في دولة المغرب، في مدينة الرباط، حيث كان أستاذاً في قسم الفلسفة بجامعة محمد الخامس، منذ عام ١٩٧٣م[٢]، وكان يتمنى أن يعيش بقية حياته في المغرب، وقد تحقق له ما أراد.

وقد أصيب النشار في آخر حياته بمرض السرطان، وعندما اشتد به المرض، نقل إلى مدينة القاهرة لتلقي العلاج فيها، فبقي في المستشفى سبعة عشر يوماً ثم وافته المنية لتكون وفاته في القاهرة في يوم ١/٩/١٩٨٠م[٣]، وله من العمر ثلاث وستون سنة، أسأل الله تعالى أن يرحمه ويعفو عنه.

---

(١) انظر: المشكاة (ح، ط).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣).

(٣) انظر: رسالة الأستاذة منى، ملحق رقم (٢).

المبحث الثاني

حياة النشار العلمية وشيوخه وتلاميذه ومكانته العلمية ومؤلفاته

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: حياة النشار العلمية والعملية.

المطلب الثاني: شيوخ النشار وتلاميذه

المطلب الثالث: مكانة النشار العلمية.

المطلب الرابع: مؤلفات النشار وتحقيقاته ومقالاته.

* * *

المطلب الأول

حياة النشار العلمية والعملية

درس النشار مراحله الدراسية الأولى في مدينة دمياط، وقد كان متفوقاً في دراسته، بادية عليه علامات النجابة والذكاء، في تواضع جم، وأدب رفيع، وقد حصل على الشهادة الثانوية العامة من مدرسة القبة الثانوية، في يونيو عام ١٩٣٥م، وله من العمر ثمانية عشر عاماً[١].

---

(١) انظر: المشكاة (١).

وقد بدأ التأليف القصصي في مرحلة مبكرة من عمره، فكتب قصة بعنوان (الحكيم الهندي) ولم يتجاوز عمره بعد الثانية عشرة، غير أنه مزَّقها فيما بعد، لكونها كانت إلحاداً في آيات الله، كما يقول.

يقول النشار: «كيف كتبت قصتي الأولى؟ كانت ليلة مظلمة قاتمة دكناء، وكنت إذ ذاك فتى غريراً على وشك الخلاص من عامي الثاني عشر، في بلد بشمال مصر على الضفة الشرقية للنيل المقدس. وقفت في مكان عنيف المناظر، مرهب للقلوب، حيث النيل والبحر يلتقيان، في هدير مخيف، وزمجرة مرعبة، وعناق شديد، حيث الريح العاصفة تلفح الوجوه بقوة، وتبعث في الكهولة الفتوة، وفي الطفولة الضعيفة الإقدام، ثم أقدمت على التفكير، وجرؤت في طفولتي على الأزل الذي ضل فيه كثيرون، فساءلت نفسي: ما الإله المعبود؟ ما الوجود؟ ما ظلمات الليل؟ ما أضواء النهار؟ غير أن صوتاً خفيفاً عذباً، أهاب بي في دعة، وفي قوة وجمال: عد إلى فراشك أيها الهائم في ديجور الظلام.

وأمسكت القلم أخط قصة سميتها (الحكيم الهندي) ولا أذكر عنها غير أنِّي مزقتها بعد حين، ولا أذكر منها غير أنَّها كانت إلحاداً في آيات الله الرحمٰن الرحيم»[١].

وأيضاً، ألّف قصة أخرى، ولم يتجاوز السابعة عشرة من عمره، أسماها (الفيلسوف الضال) وكانت تحكي قصة إنسان كان يبحث عن الله فوجده، بخلاف القصة الأولى التي كانت تحكي قصة إنسان يبحث عن الله فلم يجده[٢].

ثم ألَّف بعدها قصة بعنوان (الألحان الصامتة)، والعجيب في هذا الاسم أنه لم يكن يرتضيه عنواناً لمجموعة قصصه تلك، ولكنه اضطر إليه اضطراراً، ولم يفصح عن سبب ذلك، ويرى أن اسم تلك المجموعة القصصية (الأشواك).

يقول: «ولا أعرف كيف سميت هذا الكتاب: الألحان الصامتة، وهو اسم لم يصادف هوى في قلبي، أو رضى في نفسي، ألجأتني إلى هذا الاسم ظروف قاسية، أما اسم هذا الكتاب الحقيقي، وسيبقى دائماً منقوشاً أمام عيني فهو (الأشواك)»[٣].

وقد كتب تلك المجموعة في أوقات متفرقة، وكتب مقدمتها بعد تخرجه من الثانوية في القاهرة عندما جاء للالتحاق بالجامعة المصرية، في يوم ١٩ يناير سنة ١٩٣٥م[٤].

انتقل النشار إلى القاهرة لإكمال دراسته الجامعية فيها، فالتحق بقسم الفلسفة، بكلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٣٥م، وتخرج منها عام ١٩٣٩م، وكان متفوقاً في دراسته؛ بل كان الأول على دفعته[٥]، وقد واصل دراسته العليا فنال درجة الماجستير عام

---

(١) الألحان الصامتة (٥، ٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦).

(٣) المرجع السابق (٨، ٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٠).

(٥) انظر: المشكاة (١)، ومقالة الشيبي عنه.

١٩٤٢م، وكان عنوان رسالته (مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ونقد المسلمين للمنطق الآرسطي)، أشرف عليها: الدكتور مصطفى عبد الرازق[١]، وقد كتبها وهو في غاية نشاطه، وقوة شبابه، يثبت فيها أن المسلمين لم يقبلوا ـ أبداً ـ المنطق الآرسطي، بل هاجموه ونقدوه، ووضعوا منطقاً جديداً، أو منهجاً جديداً هو المنطق أو المنهج الاستقرائي[٢].

وكما كررنا مراراً، فقد تميز النشار بقدراته العقلية المتميزة، ومن ذلك إتقانه اللغة العربية، وأضاف إليها اللغة الإنجليزية وأتقنها تحدثاً وكتابةً، بل ألَّف رسالته الدكتوراه باللغة الإنجليزية، وكذلك أتقن اللغة الفرنسية والأسبانية واللاتينية واليونانية، ليكون رجلاً بست لغات أو ألسنة إن صح التعبير[٣].

وقد ظهر جلده وصبره على القراءة والاستذكار وما زال في المرحلة الجامعية، وقد قام بتحقيق كتاب فخر الدين الرازي: «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»، قبل تخرجه من الجامعة، بمعاونة وتشجيع من شيخه د. مصطفى عبد الرازق[٤].

وفي عام ١٩٤٣م، عُيِّن النشار مدرساً مساعداً بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، وبعد خمسة أعوام من التدريس، أوفدته الجامعة في بعثة علمية إلى جامعة (كمبردج)، فكتب رسالة الدكتوراه في ثلاث سنين (١٩٤٨ ـ ١٩٥١)، وكانت باللغة الإنجليزية بعنوان: فلسفة أبي الحسن الششتري وشعره ومدرسته (The poetry and mystical philosophy of abu -alhasanalshushtary) وكان المشرف عليه المستشرق البريطاني (آربري)[٥].

ثم عاد بعد حصوله على الدرجة، ليشارك في ثورة يوليو عام ١٩٥٢م، وسرعان ما اختلف مع قيادة الثورة[٦]، فأرسل إلى مدريد، مديراً لمعهد الدراسات الإسلامية فيها، فعمل على إحياء التراث الأندلسي، وأصدر مجلة للمعهد، وفي تلك الفترة كتب كتابه «ديوان أبي الحسن الششتري: شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغرب»[٧].

عاد إلى الإسكندرية عام ١٩٥٤م، وما إن درَّس عاماً واحداً حتى انتدب للتدريس بجامعة العراق، فظل فيها أستاذاً في كلية الآداب والعلوم، من عام ١٩٥٥م إلى عام ١٩٥٩م، وفي تلك الفترة شرع في تأليف كتابه الضخم: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، وفي عام ١٩٦٢م أخذ جائزة الدولة التشجيعية على تأليفه، والذي ظلت طبعاته تتوالى وقد

---

(١) ستأتي ترجمة في المطلب التالي (شيوخ النشار).
(٢) انظر: مناهج البحث (٩).
(٣) انظر: مقالة الشيبي، ملحق رقم (٣).
(٤) انظر: المرجع السابق نفسه.
(٥) انظر: المشكاة (٢)، ومقالة الشيبي عنه، ملحق رقم (٣).
(٦) انظر: المشكاة (ط، ي).
(٧) انظر: المرجع السابق (٢).

وصل إلى ثلاثة مجلدات، وكان ينوي جعله في خمسة، ولكن وافته المنية قبل تحقيق ذلك الأمل.

عاد إلى الإسكندرية عام ١٩٥٩م، وظل يدرِّس ويؤلف ويشرف على رسائل علمية، حتى عام ١٩٦٦م، وفيه أعير للتدريس في السودان بجامعة أم درمان، ولم يمكث بها سوى عام واحد، ثم عاد مرة أخرى إلى جامعة الإسكندرية، وظل يدرس فيها إلى عام ١٩٧١م.

وفي عام ١٩٧١م انتدب للعمل مستشاراً ثقافياً في استراليا، فمكث فيها من عام ١٩٧١م إلى عام ١٩٧٣م.

ثم عاد إلى مصر، ليرسل أستاذاً للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس في المغرب عام ١٩٧٣م، وظل يعمل فيها إلى أن وافته المنية عام ١٩٨٠م[١].

ذلك هو النشار ملأ حياته بالعلم والتعليم منذ صغره، وانتقل من دمياط إلى القاهرة إلى الإسكندرية إلى بريطانيا متعلماً، ثم انتقل معلماً من الإسكندرية إلى مدريد ثم إلى بغداد ثم إلى أم درمان ثم إلى استراليا ثم إلى المغرب في حياة لم تعرف الدعة ولا السكون، وكان معروفاً بنشاطه الدائب، فهو لم يتوقف عن التأليف والتحقيق حتى داهمه مرض وفاته رحمه الله.

المطلب الثاني

شيوخ النشار وتلاميذه وزملاؤه

بادئ ذي بدء، أود أن أنوِّه بأن دراسة النشار وتدريسه كانت وفق الطابع الحديث، وعليه فإنه تتلمذ على أساتذة كثر، ودرس على يديه جم غفير من الطلاب لا يمكن حصرهم، ولكنّي سأركز في هذا المطلب على الأساتذة الذين أشرفوا عليه في رسالتي الماجستير والدكتوراه، وعلى من كان لهم تأثير عليه في فكره ودراسته، وكذلك سأذكر الطلاب الذين أشرف على رسائلهم، أو كان له تأثير مباشر عليهم، تصريحاً منه أو منهم بتتلمذهم عليه، وتأثرهم به.

شيوخ النشار:

١ ـ مصطفى عبد الرازق[٢]: وهو أبرز مشايخ النشار على الإطلاق، وأشدهم تأثيراً

---

(١) انظر: المشكاة (٢ ـ ٣).

(٢) مصطفى عبد الرازق: أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة، ووزير الأوقاف، ثم شيخ الجامع الأزهر، واستمر على ذلك حتى وفاته عام ١٣٦٦هـ، وله مؤلفات عديدة، منها: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، وهو الذي يغرف منه معظم تلاميذه أفكارهم في الفلسفة، ومصطفى عبد الرازق من أبرز تلاميذ محمد عبده، انظر: الأعلام (٧/ ٢٣١).

عليه، وهو الذي أشرف على رسالته في مرحلة الماجستير، وقد وجه نظره إلى وجود فلسفة إسلامية أصيلة تكمن في علمي أصول الفقه وعلم الكلام.

وكان لمصطفى عبد الرازق تأثيراً على حياة النشار في كل النواحي، فقد تأثر به النشار في بذل المساعدة للطلاب سواء في ذلك العلمية أو المادية، لا سيما الوافدين منهم.

وقد لازم النشار الشيخ مصطفى عبد الرازق كثيراً، وقرأ عليه غير مواد الدراسة، وبدأ معه في تحقيق (صون المنطق) للسيوطي، ثم انشغل الشيخ بأعماله، وأكمل النشار التحقيق منفرداً.

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق: «وهذا الأستاذ علي سامي النشار، تلميذي بالأمس، وصديقي اليوم»[١].

ويقول النشار عن شيخه: «وقد عثر على هذه النسخة منذ سنوات مضت ـ يعني: نسخة صون المنطق للسيوطي ـ أستاذي الجليل، الأستاذ الأكبر، الشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الجامع الأزهر، وسيد الباحثين المعاصرين في الفلسفة الإسلامية، وقد قرأت عليه كتاب ذم الكلام للهروي الذي أورده السيوطي في مقدمة كتابه، ثم بدأنا العمل في إعداد المخطوط للطبع، ولكن فضيلته تولى الوزارة بعدئذ، وحالت أعمالها دون إشرافه على العمل في إخراج الكتاب كله، فقمت بالعمل بمفردي»[٢].

ويقول ـ في مقدمة الطبعة الأولى من كتابه مناهج البحث ـ: «وإنِّي لأبعث ـ بمناسبة طبع بحثي هذا ـ إلى تلك الروح الممتازة الوديعة، روح أستاذي الجليل: مصطفى عبد الرازق، آيات حبي وولائي وأذكر مقدار تشجيعه لي في كتابة هذا البحث، أما وقد فصل الموت بيني وبينه، وكنت أقرب تلامذته إليه، وأخلصهم، فإني سأذكر على الدوام تلك السنوات الطوال التي لم نفترق فيها إلّا لماماً، والَّتي أمدتني بالكثير من علمه ودقته وخلقه.. والَّتي أرتني كيف يكون السيد العظيم في حياتنا الأرضية»[٣].

٢ ـ الدكتور آربري المستشرق البريطاني[٤]، وقد تتلمذ عليه النشار فترة ترأس آربري قسم الدراسات القديمة في جامعة القاهرة، ثم عندما رحل النشار إلى بريطانيا لإكمال دراسة الدكتوراه، أشرف آربري على رسالته هناك[٥] ورغم أن النشار يشعر بحنق عظيم على المستشرقين، ويكيل لهم ما يستحقونه من الذم إلّا أنه مع آربري هين لين، ولعله من

(١) مقدمة صون المنطق (ن).

(٢) المرجع السابق نفسه (ن).

(٣) مناهج البحث (١١، ١٢).

(٤) آربري: مستشرق بريطاني، من أعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق، متقن للعربية والفارسية، وأستاذ العربية في جامعة لندن، ولد عام ١٣٢٣هـ، وتوفي عام ١٣٩٠هـ، انظر: الأعلام (١/ ٢٨٧).

(٥) انظر: المشكاة (١).

أجل إشرافه عليه[١].

٣ ـ سيد قطب[٢]، ذكر النشار في كتابه «الألحان الصامتة» أن سيد قطب ممن قدم له مساعدات أدبية قيمة، وهو ما يزال في مقتبل عمره.

قال: «ولا يفوتني قبل أن أختم كلمتي أن أسجل في هذا المجال المساعدات الأدبية القيمة التي قدمها لي، والعطف الذي حباني به: الأستاذ الكبير، الكاتب، الشاعر، سيد قطب»[٣].

تلاميذ النشار:

لقد كان للنشار تلاميذ كثر من الطلاب الذين أشرف عليهم في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، وكانوا يحتفون به، ويلتفون حوله، وكان يفتخر بهم كثيراً في المجالس، وبعد الانتهاء من مناقشة أي رسالة من رسائل طلابه، يقول: يسرني أن أقدم لكم تلميذاً من المدرسة النشارية[٤]، وكان يشيد بهم في مؤلفاته لا سيما كتابه الفذ: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، والذي كان منطلقاً لكثير من تلاميذه في اختيار بحوثهم[٥].

ومن أبرز تلاميذه:

١ ـ الدكتور أحمد صبحي[٦] رَحِمَهُ اللَّهُ، كان يكن للنشار محبة عظيمة، وإجلالاً كبيراً، وقد سجل انطباعاته تجاه شيخه في المشكاة، فقال: «إن حق لي أن أذكر شيئاً عن انطباعاتي تجاه أستاذي، فإني أقول: حيثما أقمت فتحت بيتك لتلاميذك ينهلون من علمك، ويستعيرون كتبك، حتى أصبحت لك مدرسة في جامعات مصر والعراق والسودان والجزائر والمغرب..

أبيت أن اشترك معك في التأليف من هو دونك علماً ومكانة إلّا أن يسجل اسمه على الغلاف، وحينما صدر كتاب «نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان» وقد أغفل الناشر اسمي حيث كنت مدرساً أول بالتعليم الثانوي، ثرت ثورة عارمة، وأكرهت الناشر على أن ينزع الغلاف من جميع النسخ ليسجل اسمي إلى جوار اسمك»[٧].

---

(١) انظر: (٧١) من هذا البحث.

(٢) سيد قطب: علم معروف، صاحب كتاب في ظلال القرآن، كانت ولادته عام ١٩٠٦م في أسيوط، وقتل عام ١٩٦٦م، بتهمة تدبير مؤامرة لاغتيال عبد الناصر، وقلب نظام الحكم. انظر: سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد. د. صلاح الخالدي.

(٣) الألحان الصامتة (١٠).

(٤) انظر: مقالة الشيبي، ملحق رقم (٣).

(٥) انظر: المشكاة (ح).

(٦) هو أستاذ الفلسفة الإسلامية، ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية، انظر: المشكاة (٢٩)، وقد توفي آخر العام الماضي ١٤٢٥هـ.

(٧) المشكاة (ل).

وقد ذكره النشار كثيراً في كتابه نشأة الفكر وفي هوامشه، ومن ذلك، قوله عنه: «وقد وجه نظري إلى هذا النص تلميذي الدكتور أحمد صبحي»[١].

٢ ـ الدكتور عمَّار طالبي، ويعد من أبرز تلاميذ النشار الجزائريين، وقد اشترك معه في تحقيق كتاب عقائد السلف.

يقول النشار: «. . كما أن مجموعة الأبحاث التي قام بها تلامذتي قد أفادتني كثيراً في تطوير هذا الكتاب، وظهوره في الشكل الذي أقدمه الآن.

وأخص بالذكر من هؤلاء التلاميذ عالم الجزائر، الشاب الدكتور عمَّار الطالبي، أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر، والتي كانت تلمذته علي، وصحبته لي خلال عامين في الإسكندرية على جانب كبير من الفائدة للبحث العلمي في حلقتي العلمية بالإسكندرية، وقد أشرت في الهوامش المتعددة إلى أهمية النصوص التي قدمها لي، واستفدت بها في هذا الكتاب»[٢].

٣ ـ الدكتور كامل مصطفى الشيبي، ويعتبر من أبرز تلاميذ النشار في العراق وقد درَّسه النشار في القاهرة مادة علم الكلام، ثم صار بينهما ـ فيما بعد ـ علاقة حميمة[٣].

وقد قام النشار بإهداء المجلد الثاني من كتابه نشأة الفكر له، قال في إهدائه: «إلى علامة العراق الشاب، الذي أشرق في سماء العالم العربي: بعلمه وخلقه، إلى الأستاذ الدكتور كامل مصطفى الشيبي، أهدي كتابي هذا»[٤].

٤ ـ الدكتور مصطفى حلمي[٥]، قال عنه النشار: «كما عرض تلميذي مصطفى حلمي (نظرية الإمامة) عند الأشعرية عرضاً ممتازاً»[٦].

٥ ـ الدكتورة فوقية حسين، قال عنها: «وقد قامت تلميذتي وزميلتي الدكتورة فوقية حسين الأستاذة المساعدة بكلية بنات عين شمس بأبحاث عارمة عن إمام الحرمين (الجويني)، وعرضتها عرضاً ممتازاً»[٧].

٦ ـ الدكتورة سعاد عبد الرازق[٨]، وقد قال عنها: «وتقوم تلميذتي السيدة: سعاد عبد الرازق بتوضيح هذه المواقف مستندة على وثائق جديدة تثبت الأثر العظيم النافذ للأشعرية في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث»[٩].

(١) نشأة الفكر (٢/ ٦٥)، هامش (١).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٩). وانظر: (١/ ٢٣٣، ٢٤٧).
(٣) انظر مقالة الشيبي عن النشار (١)، وهي في ملحق رقم (٣).
(٤) نشأة الفكر (٢/ ٣).
(٥) أستاذ بكلية دار العلوم بالقاهرة، وكان أستاذاً في قسم العقيدة بجامعة أم القرى.
(٦) الشامل في أصول الدين، التصدير (٦).
(٧) المرجع السابق نفسه (٥).
(٨) هي بنت مصطفى عبد الرازق، وقد قامت بتلخيص المجلد الأول والثاني من كتاب نشأة الفكر.
(٩) الشامل في أصول الدين، التصدير (٦).

٧ ـ الدكتور فيصل بدير عون[١]، يقول عنه: «كما قدم تلميذي فيصل بدير عون نماذج رائعة للموقف الأشعري في بحثه عن فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، واتخذ ـ وهو في نضج شبابه ـ الموقف الأشعري موقفاً له»[٢].

٨ ـ الدكتور محمد جلال أبو الفتوح[٣]، وقال عنه: «كما قام تلميذي الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف بعرض لموقف المذهب الأشعري[٤] للمشائية اليونانية، ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين في بحثه (الصلة بين الله والعالم)»[٥].

٩ ـ الدكتور محمد سليمان داود[٦]، وقد قال عنه: «وعرض تلميذي محمد سليمان داود لفلسفة أبي بكر الباقلاني في بحث رائع، بيَّن فيه الجوانب الأصيلة في هذا الفيلسوف الكبير»[٧].

١٠ ـ سهير مختار[٨]، يقول عنها وعن فيصل عون: «ووجدت في اثنين من شباب الباحثين هما: فيصل عون المعيد بكلية آداب عين شمس، وسهير محمد مختار المعيدة بكلية البنات الإسلامية، والتي تقوم بأبحاثها عن مذهب الكرَّامية بجامعة عين شمس صدى لما أجده في نفسي، وهو الإلحاح بنشر هذه الكنوز، على ما في هذا من صعوبات علمية ومنهجية. ورأينا أن نقتحم هذا الوعر بكتاب الشامل في أصول الدين لهذا السيد الأشعري الكبير، إمام الحرمين الجويني»[٩].

١١ ـ عبد الفتاح فؤاد[١٠]، وقد قال عنه: «كتب تلميذي عبد الفتاح فؤاد بحثاً هو رسالته للماجستير، تحت عنوان: الرواقية وأثرها في الفكر الإسلامي[١١].

١٢ ـ ناجي عباس التكريتي، وقد قال عنه: «قام تلميذي الدكتور ناجي عباس التكريتي بكتابة بحثه للماجستير تحت عنوان «المذاهب الأفلاطونية الخلقية في العالم الإسلامي، وقد وصل إلى نتائج في غاية الأهمية في بحثه»[١٢].

---

(١) أستاذ بكلية الآداب بجامعة عين شمس.
(٢) الشامل في أصول الدين، التصدير (٦).
(٣) أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية.
(٤) هكذا في الأصل.
(٥) الشامل في أصول الدين، التصدير (٦).
(٦) كان أستاذاً بكلية التربية، بجامعة طنطا، وعمل في قسم العقيدة بكلية الدعوة في جامعة أم القرى، ومن مؤلفاته: ابن تيمية وفلاسفة التصوف، وقد أخبرني فضيلة المشرف أنَّه توفي رحمه الله.
(٧) الشامل في أصول الدين، التصدير (٦).
(٨) شاركت مع النشار في تحقيق كتاب الشامل في أصول الدين للجويني.
(٩) الشامل في أصول الدين، التصدير (٧). وانظر: نشأة الكفر (١/ ٢٩٧، هامش (١).
(١٠) أستاذ الفلسفة الإسلامية، ووكيل كلية التربية بجامعة الإسكندرية، ويعمل حالياً أستاذاً في قسم أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
(١١) نشأة الفكر (١/ ١٧١، هامش ٢)
(١٢) المرجع السابق (١/ ١٦٦، هامش ١).

وقد ذكر د. أحمد صبحي جملة من تلاميذ النشار وزملائه وأقرانه، فقال: «جمعت بينه وبين الدكتورين محمد عاطف غيث، ومحمد علي أبو ريان صداقة وزمالة، وبينه وبين كل من الدكاترة: أحمد صبحي، جلال شرف، عبد القادر محمود، مصطفى حلمي، عبد الفتاح فؤاد، محمد سليمان داود، أستاذية وتلمذة في المراحل الثلاث: الليسانس والماجستير والدكتوراه، وبينه وبين كل من الدكاترة: علي عبد المعطي، حبيب الشاروني، محمد علي، عباس عوض، محمد بيومي، محمد عبد القادر، أستاذية وتلمذة في مرحلة الليسانس. .»(١).

وهؤلاء غيض من فيض من تلاميذ النشار الذين انتشروا في أرجاء العالم الإسلامي يحاضرون في الجامعات المختلفة في أقسام العقيدة والفلسفة.

المطلب الثالث

مكانة النشار العلمية

لقد تبوأ النشار مكانة عالية بين دارسي الفلسفة، ولتنقله في التدريس بين عدة بلدان، صار أستاذاً لكثير من أساتذة الفلسفة في الجامعات العربية، سواء في العراق أو المغرب أو السودان، أو في مصر بلده الأم، وصار لأولئك الأساتذة تلاميذ يحملون فكرهم الذي أخذوه عن النشار، حتى صار له بحق مدرسة، يصح أن يطلق عليها المدرسة النشارية.

ومع عناد النشار، وتصلبه في آرائه، ومخالفته أهل السنة في موقفه من بعض الصحابة، ومخالفته كثيراً من دارسي الفلسفة في عدم اعتبار فلسفة ابن رشد والكندي والفارابي ونحوهم فلسفة إسلامية، إلّا أنه ظل له احترام لدى كثير من أساتذة الفلسفة سواء في مصر أو غيرها من البلدان العربية.

وكنت كلما سألت أحد مشايخي المصريين عنه، ممن تتلمذوا عليه مباشرة، أو درسوا على تلاميذه، أجد لديهم إعجاباً كبيراً به، وإجلالاً عظيماً له.

وأصدق مثال على مكانته العلمية في مصر، أن قامت كلية الآداب بالإسكندرية بطبع كتاب أسموه (المشكاة) يقصدون به النشار، استكتبوا فيه محبيه، فجمعوا عدة مقالات متنوعة في الفلسفة والعلوم الإنسانية أهدوها إليه، اعترافاً منهم بفضله وإسهاماته، وإعلاناً منهم محبته وتقديره، فشارك في الكتاب أكثر من عشرين كاتباً منهم: محمد عاطف غيث، ومحمد علي أبو ريان، وعبد القادر محمود، ومحمد عاطف العراقي، ومصطفى حلمي، وعبد الفتاح فؤاد، ومحمد سليمان داود، وكان المحرر لتلك المقالات تلميذه المحب له أحمد صبحي.

---

(١) المشكاة (ك).

وقد قال الدكتور محمد عاطف غيث، عميد كلية الآداب بجامعة الإسكندرية: «إنَّ من يتتبع تطور الدراسات الفلسفية والاجتماعية في جامعة الإسكندرية منذ إنشائها عام ١٩٤٢م، وفي مصر، والعالم العربي منذ منتصف هذا القرن لا بد وأن يكتب في تاريخ هذا التطور صفحات طويلة عن التأثير الذي كان لفكر الأستاذ الدكتور علي النشار، وكتاباته المتعددة الموضوعات والاتجاهات. .

ولن يكتب اسم النشار بين الخالدين فحسب، بل سيظل يعيش في عقول أبنائه وتلاميذه، وفي قلوبهم، بمثل الحيوية والتدفيق[١] والخلق والإبداع، وسيظل الكثيرون منهم يحفظون عنه فقرات بأكملها من كتبه التي انتشرت على طول البلاد العربية وعرضها. . »[٢].

ويقول الدكتور أحمد صبحي ـ بعد أن شكر المشاركين بمقالاتهم ـ: «كم كنت أود أن يسهم في هذا العدد تلاميذ للدكتور النشار من غير المصريين وهم كثيرون في العراق والسودان والجزائر والمغرب، ولقد حاولت الاتصال بهم، ولكن أغلب الظن أنَّه لم تصل خطاباتي إليهم، وإلّا لما توانوا ولا تأخروا»[٣]. ويقول ـ بعد أن ذكر انطباعاته نحو شيخه ـ: «وأخيراً: لن نوفيك حقك، فلك عند الله حسن الثواب»[٤].

ويقول: «ولم يكن إسهامه في الفكر الإسلامي مقصوراً على مؤلفاته فحسب، وإنما في إفادته جيلاً من الدارسين، كان بيته حيث أقام رحمه الله مدرسة يفيض من علمه على تلاميذه، حتى أصبح له تلاميذ في مصر والعراق والجزائر والمغرب، يتولون تدريس الفلسفة الإسلامية في جامعاتها»[٥].

ويقول الدكتور الشيبي عنه: «وبقدر ما كان الدكتور النشار متفجراً في علاقاته مع من هو أعلى فيه[٦]، أو من يتظاهر بالغرور والعنجهية، كان نموذجاً للرقة والوداعة مع زملائه وأصدقائه وتلامذته، مسارعاً إلى التعاون معهم في مجالات التحقيق والبحث والترجمة، مبادراً إلى اقتراح موضوعات البحث، ونصوص التحقيق والترجمة، وكان يحب أن يكوِّن مع هؤلاء مدرسة فلسفية كان يرتاح لتسميتها بالمدرسة النشارية، وكان إذا تمت مناقشة طالب ماجستير أو دكتوراه أشرف عليه، ختم عرضه لجهده ورسالته بقوله: يسعدني أن أقدم عضواً في المدرسة النشارية!»[٧].

وقد كتب الدكتور عبده الراجحي، أستاذ العلوم اللغوية في كلية الآداب بجامعة

(١) هكذا، ولعله خطأ مطبعي، صوابه: والتدفق.

(٢) المشكاة (ز).

(٣) المرجع السابق (ل).

(٤) المرجع السابق (ك).

(٥) المشكاة (ز) (٣٦، ٣٧).

(٦) هكذا، ولعلها: منه.

(٧) مقالة الشيبي، ملحق رقم (٣).

الإسكندرية، تصديراً للطبعة الثالثة لكتاب «مناهج البحث عند مفكري الإسلام»، بعد وفاة النشار قال فيها: «وكان أستاذنا النشار قد تتلمذ للشيخ مصطفى عبد الرازق الذي كان يبشر بالاتجاه المخالف، وهو الذي يرى أنَّ المنهج الإسلامي الحق ينبغي تلمسه في علمين أصيلين هما: علم أصول الفقه، وعلم الكلام. وقد أخذ أستاذنا النشار عنه هذا الاتجاه؛ لكنَّه هو الذي طوَّره وجعله نظرية متماسكة بما توافر لديه من أدوات لم تكن متاحة لأستاذه الشيخ؛ ذلك أن النشار قد اتصل بالفكر اليوناني اتصالاً وثيقاً، واتصل بمناهج الفلسفة الغربية في لغاتها، ومن ثم استطاع أن يفهم هذه الأشياء من داخلها»[(١)].

وقد اطلع شيخنا الدكتور سفر الحوالي، رئيس قسم العقيدة بجامعة أم القرى سابقاً، على آراء النشار، ووضع خلاصة رأيه فيه، مبيناً أنه لم يفعل ذلك إلا لمعرفته بأهمية كتب النشار عند كثير من الناس، ولأنه أستاذ لكثير من المتخصصين في الدراسات الكلامية في مصر وغيرها.

يقول: «والحديث عن المتأثرين بالمستشرقين وإيراد اسم الدكتور النشار يقتضي منا أن نقول فيه خلاصة ما انتهى إليه الاطلاع الكثير على آرائه: وهو أنه على كثرة كتاباته وسعتها، وجودة عباراته، هو أكثر الباحثين اضطراباً وتناقضاً وتخليطاً، وليس في إمكان الباحث أن يجد له رأياً مستقراً أو منهجاً مطرداً، وإنما ذكرته لأهمية كتبه عند كثير من الناس، ولأنه أستاذ لكثير من المتخصصين في الدراسات الكلامية في مصر وغيرها»[(٢)].

وإني أوافق شيخنا العلامة في كثرة اضطراب النشار وتناقضه وتخليطه في موقفه من أهل السنة والجماعة، السلفية، مذهباً وأئمة، وأوافقه في أهمية كتب النشار عند كثير من الناس، وفي كونه أستاذاً لكثير من المتخصصين في الدراسات الكلامية في مصر وغيرها.

ومع تقديري الكبير لشيخي الفاضل، إلّا أني أخالفه في قوله عن النشار إنَّه ليس في إمكان الباحث أن يجد له رأياً مستقراً أو منهجاً مطرداً، بل هو صاحب منهج واضح ثابت وآراء مستقرة، فقد اتخذ المنهج الأشعري منهجاً له منذ بداية حياته العلمية، وسيأتي إيضاح ذلك فيما بعد، بمشيئة الله تعالى.

المطلب الرابع

مؤلفات النشار وتحقيقاته ومقالاته

عاش النشار حياته كلها تعلماً وتعليماً وتأليفاً وتحقيقاً، وقد وقفت على ثمانية وعشرين عملاً علمياً للنشار ما بين تأليف منفرد، ومشاركة في تأليف، وتحقيق منفرد، ومشاركة في تحقيق، وترجمة، وهي:

---

(١) مناهج البحث، تصدير الطبعة الثالثة (٦).

(٢) ظاهرة الإرجاء (١/ ٢٨٠)، وانظر: كلاماً قريباً منه للدكتور محمد بن سعيد القحطاني في كتابه (الإعلام بنقد كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) (٤).

أولاً: الكتب التي انفرد بتأليفها:

١ ـ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي[١].

وهذا الكتاب عبارة عن بحث تقدم به لنيل درجة الماجستير، تحت إشراف الشيخ د. مصطفى عبد الرازق، وكان هدفه منه إثبات أنَّ للمسلمين منهجاً خاصاً في البحث عن المعرفة مخالفاً للمنهج الآرسطي، وهو المنهج الاستقرائي، اكتشفه المسلمون، ثم أخذه منهم الغرب، وساروا عليه في مناهجهم العلمية الحديثة[٢].

٢ ـ فلسفة الششتري، وشعره ومدرسته[٣].

هذا الكتاب ألفه باللغة الإنجليزية، وتقدم به لنيل درجة الدكتوراه من جامعة كمبردج ببريطانيا، وقد كان المشرف عليه المستشرق البريطاني آرثر آربري.

٣ ـ الألحان الصامتة[٤].

هذا الكتاب عبارة عن مجموعة قصص، كتبها وهو ما زال في مرحلة المراهقة، وقد قدم له الأستاذ سيد قطب رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعض المساعدات الأدبية فيها، وغالبها قصص صوفية تحكي بطولات، فيها المخاطرة بالذات والتضحية بها من أجل الدين، وبعضها يحكي الإخلاص للمحبوب حتى لو أدى به ذلك إلى الموت.

٤ ـ شهداء الإسلام في عهد النبوة[٥].

هذا الكتاب من أكثر كتبه رواجاً، وأكثر أهل السنة أحبُّوه لأجله، فهو يحكي قصص جملة من شهداء العصر الأول، عصر صدر الإسلام، لم يحظوا بعناية من الباحثين في التاريخ الإسلامي، وهو يحلق بالقارئ في سماء العزة والمحبة لدين الإسلام، وقد عرض قصة آل ياسر، ومقتل عمار، ولكنَّه لم يخض في الفتنة بين الصحابة، وقد ذكر معاوية، وأبا سفيان، ولم يتعرض لهما بسب أو قدح، وأثنى ثناء عظيماً على أبي بكر وعمر وعثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ جميعاً، وحكى قصصاً عن شهداء بدر وأحد واليمامة ونهاوند وغيرها بأسلوب أدبي جميل.

---

(١) الكتاب مطبوع، الطبعة الأولى كانت عام ١٣٦٧هـ، وقد أعاد طباعته د. عبده الراجحي، أحد تلاميذ النشار ـ وهو أستاذ العلوم اللغوية بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية ـ بعد وفاة شيخه في عام ١٤٠٤هـ، وقد قامت بطباعته دار النهضة العربية للطباعة والنشر ببيروت ـ لبنان.

(٢) انظر: تصدير الطبعة الأولى (١٠ ـ ١٢).

(٣) الكتاب غير مطبوع، وتوجد لدي منه نسخة مطبوعة على الآلة الكاتبة، ولعله اكتفى عن طباعته بطباعة ديوان أبي الحسن الششتري، والتعليق عليه، وكتابة مقدمة وافية له.

(٤) طبع الكتاب طبعة وحيدة، بمطبعة مصر الحديثة عام ١٩٣٥م، وقد طبع منه ألف نسخة نفدت جميعها في العام نفسه. انظر: المشكاة (٤).

(٥) طبع الكتاب بمنشأة دار المعارف بالقاهرة، بدون تاريخ الطبع.

٥ ـ نشأة الدين (النظريات التطورية والمؤلهة)[١].

عرض في هذا الكتاب آراء العلماء الأوروبيين في نشأة الدين سواء في ذلك آراء الذين يقولون بنظرية تطور الأديان، أو الذين يقولون بالوحي الإلهي وفطرية التوحيد، وكان دوره عرض تلك النظريات باللغة العربية، مع الربط بينها، والتنسيق بين فقراتها، واختفت تماماً في هذا الكتاب شخصية النشار الناقدة المتوهجة المعروفة.

٦ ـ المنطق الصوري منذ أرسطو، وتطوره المعاصر[٢].

حاول النشار في هذا الكتاب أن يعرض نشأة الأفكار المنطقية عند أرسطو، وكيف تطورت خلال العصور، وما أضيف عليها من عناصر، وما أسقط منها من مباحث، أراد بذلك أن يكون الكتاب مقرراً لدراسة مادة المنطق بأسلوب سهل معاصر، يعرض فيه منطق أرسطو ومن تلاه حتى العصر الحاضر، واقتصر في شرحه على المنطق الصوري، ولم يضمن الكتاب آراءه الخاصة إلا نادراً.

٧ ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام[٣].

هذا الكتاب أقوى كتب النشار على الإطلاق، وقد ضمنه خلاصة عقيدته وفكره وآرائه، سواء في الفلسفة أو المنطق أو الأديان أو الفرق.

وقد أراد به إثبات خطأ دعوى المستشرقين ومن تابعهم من العرب ـ ممن يسميهم: بالمدرسة الأوروبية الحديثة ـ أنَّ المسلمين لم يكن لهم نظر عقلي، ولا فلسفة أصيلة، وإنما كانت فلسفتهم عبارة عن ترجمة لفلسفة اليونان ومنطقهم، فأراد أن يثبت في هذا الكتاب أن للمسلمين نظراً عقلياً، وفلسفة أصيلة، تكمن في علم الكلام، وأصول الفقه، والنحو، والتاريخ والاجتماع، فتتبع نشأة الفرق، وحاول أن يثبت لهم فلسفة ناتجة من نظرهم العقلي في الكتاب والسنة، ونابعة من محيطهم الإسلامي، ثم جاءت العوامل الخارجية فساعدت في ذلك التطور لا أنها كانت هي المؤثر الأول، ما عدا مذاهب الشيعة الغلاة، والصوفية الغلاة، فقد كانت نتيجة لعوامل خارجة عن بيئة الإسلام، مستمدة منها ولم يستمدوا عقائدهم لا من القرآن ولا من السنة ولا من بيئة الإسلام.

حاول النشار في هذا الكتاب أن يثبت أن الإبداع الفلسفي في الإسلام بدأ لدى المعتزلة، وأعقبهم الأشاعرة والشيعة، وعند هؤلاء تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية.

---

(١) طبع الكتاب بمطابع عابدين بالإسكندرية، وقام بنشره: دار نشر الثقافة بالإسكندرية، عام ١٣٦٨هـ.

(٢) طبع الكتاب، مطبعة دار نشر الثقافة بالإسكندرية، وقامت بنشره: المكتبة التجارية الكبرى بالإسكندرية، عام ١٣٧٥هـ.

(٣) طبع الكتاب عدة طبعات، كانت طبعته الأولى في مجلد واحد وطبعته الثانية في مجلدين، ثم من الطبعة الرابعة صار في ثلاثة مجلدات، وكانت الطبعة السابعة عام ١٣٩٧هـ، بمطبعة دار المعارف بالإسكندرية.

ثانياً: الكتب التي شارك في تأليفها:

١ ـ الفكر اليهودي، وتأثره بالفلسفة الإسلامية[(١)].

شارك النشار في تأليف هذا الكتاب الأستاذ عباس أحمد الشربيني، وقد حاولا إثبات استفادة اليهود من فلسفة المسلمين الكامنة عند المعتزلة والأشاعرة، وأن اليهود ليس لهم فلسفة أصيلة، وقد اعتمدا في هذا المجال كثيراً على كتابات المستشرقين مونك[(٢)] وفيدا[(٣)] اليهوديين.

٢ ـ قراءات في الفلسفة[(٤)].

وقد اشترك مع النشار في تأليف هذا الكتاب زميله محمد علي أبو ريان، وهو كتاب أشبه بالمقرر الجامعي، وقد قُسِّم إلى قسمين:

القسم الأول: في علم الكلام والتصوف، وقد كتب هذا القسم الدكتور علي سامي النشار، عرض فيه تلخيصاً لآرائه في تلك المجالات وإثبات أصالة إسلامية فيها، وألحق في قسمه نصوصاً من كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي، ونصوصاً من كتاب الرسالة للقشيري.

والقسم الثاني: في الفلسفة الإسلامية: شخصياتها ـ ومذاهبها، وقد كتب هذا القسم الدكتور محمد علي أبو ريان، بدأه بمقدمة عن مشكلة الفلسفة الإسلامية، ودراسة عن الكندي وحقيقة فلسفته، ثم أتبعه بنصوص مختارة من آثار الكندي الفلسفية، وكذلك بنصوص مختارة من فلسفة كل من الفارابي وابن سينا والغزالي وأبي البركات البغدادي والسهروردي وابن رشد.

٣ ـ ديموقريطس (فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحاضرة)[(٥)].

شارك النشار في تأليف هذا الكتاب كل من محمد عبودي إبراهيم وعلي عبد المعطي محمد.

وهذا الكتاب عبارة عن أربعة أقسام:

القسم الأول عن ديموقريطس: حياته ومؤلفاته وفلسفته، قام بترجمة هذا القسم الدكتور علي عبد المعطي وراجعه الدكتور النشار.

---

(١) نشرت هذا الكتاب منشأة المعارف بالإسكندرية، عام ١٣٩٢هـ.

(٢) سالمون مونك، مستشرق ألماني، من أعماله: دراسات عن الفلسفتين العربية والعبرية. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٢/ ١٧٩٢).

(٣) هو جورج فيدا، فيلسوف يهودي، ترجم له النشار كتابه عن الفكر اليهودي في العصر الوسيط. انظر: الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية، للنشار وعباس الشربيني (٣٣).

(٤) طبعت الكتاب: الدار القومية للطباعة والنشر بمصر، عام ١٩٦٧م.

(٥) طبعت الكتاب ونشرته: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بالإسكندرية، ولم يذكر تاريخ النشر.

والقسم الثاني: عن «الفلاسفة الذريون»، قام بترجمة هذا القسم الدكتور محمد عبودي إبراهيم.

وأما القسم الثالث: فهو من تأليف النشار عن ديموقريطس في العالم الإسلامي، أظهر فيه جلده على تفهم الفلسفة اليونانية على وجه الدقة.

وأما القسم الرابع: فهو من تأليف الدكتور علي عبد المعطي، عن فكرة الذرة في الفلسفة الحديثة والمعاصرة.

٤ ـ شجرة محمد(١).

شارك النشار في تأليفه: محمد شاكر، وهو صحفي بمؤسسة أخبار اليوم، وقد طبعاه ضمن سلسلة الفكر الإنساني السكندري، وهو عبارة عن تاريخ الأئمة الاثني عشر عند الشيعة الاثنا عشرية، وقد استل غالبه من الجزء الثاني من نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

يقول الصحفي محمد شاكر في مقدمة الكتاب: «.. وكنا نشعر أن الحاجة ماسة في أن يصور عن الإسكندرية سلسلة فكرية بعد أن ضخمت الحركة الثقافية فيها، وأصبحت مركز الإشعاع العقلي في الشرق الأوسط، وبخاصة حين بلغت مدرسة علي النشار أوجها المزدهر، وأقبل العلماء والمفكرون من كل فج إلى رحابها المتسع»(٢).

٥ ـ التفكير الفلسفي في الإسلام (مذاهب وشخصيات)(٣).

شاركت النشار في تأليفه الأستاذة سعاد عبد الرازق، وهو عبارة عن تلخيص قامت به الأستاذة للجزء الأول والجزء الثاني من كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام.

يقول النشار في مقدمة الكتاب: «أما بعد: فإني أقدم للقارئ العربي كتاباً يلخص آرائي في التفكير الفلسفي في الإسلام، مذاهبه وشخصياته، وقد كتب في أسلوب سلس، يصلح للقارئ المثقف، كما يصلح للطالب الجامعي غير المتخصص، ويتضمن الكتاب كله عباراتي كما هي، ولكن مع التخلص من النصوص الفنية والعلمية، وكنت أتمنى أن يشمل آرائي أيضاً في التصوف، ومذاهبه، وشخصياته في أسلوب سهل، غير أن حيز الكتاب قد ضاق عن هذا، وسنفرد له كتاباً خاصاً إن شاء الله»(٤).

وأجمل ما في هذا التلخيص تخليصه من القدح في الصحابة وعلماء الأمة، ومن تكفير أبي سفيان ومعاوية رضي الله عنهما.

---

(١) طبع الكتاب ضمن سلسلة الفكر الإنساني السكندري، عام ١٣٩١هـ، ولم يذكر اسم المطبعة التي قامت بطباعته.

(٢) المقدمة (أ).

(٣) طبعت الكتاب: دار الكتب الجامعية بالإسكندرية، عام ١٣٩٢هـ.

(٤) المقدمة (أ).

٦ ـ نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان[١].

وقد شارك النشار في تأليف هذا الكتاب الدكتور أحمد صبحي، وكان في تلك الفترة لم يزل مدرساً بالتعليم الثانوي[٢]، وهو عبارة عن تاريخ نشأة الفلسفة اليونانية منذ بدايتها حتى نهاية سقراط.

٧ ـ هرقليطس، فيلسوف التغيير، وأثره في الفكر الفلسفي[٣].

شارك مع النشار في التأليف كل من الدكتور محمد علي أبو ريان والدكتور عبده الراجحي، وهو عبارة عن مقتطفات من أقوال هرقليطس، وأثر ما ورد فيها من أفكار في الفلسفات اليونانية والمسيحية والإسلامية[٤].

ثالثاً: الكتب التي انفرد بتحقيقها:

١ ـ تحقيق كتاب «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام» للسيوطي[٥].

ويليه مختصر: «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» لابن تيمية، قام به السيوطي في كتاب أسماه «جهد القريحة في تجريد النصيحة»[٦].

٢ ـ تحقيق ديوان أبي الحسن الششتري «شاعر الصوفية الكبير في الأندلس والمغرب»[٧].

وهذا الكتاب لخّص فيه رسالته الدكتوراه، والتي كانت عن فلسفة أبي الحسن الششتري وشعره ومدرسته، وقد بذل في تحقيق هذا الديوان جهداً مضنياً، جمع له أكثر من سبعة عشر مخطوطاً من عدة بلدان: من إنجلترا وألمانيا وهولندا وأسبانيا ومراكش[٨].

٣ ـ تحقيق كتاب «بدائع السلك في طبائع الملك»، لأبي عبد الله بن الأزرق (ت٨٩٦هـ)[٩].

قام النشار بتحقيقه والتعليق عليه ليثبت أن للمسلمين فلسفة أصيلة تكمن أيضاً في علم الاجتماع السياسي.

٤ ـ تحقيق كتاب «الإشارة في تدبير الإمارة» أو كتاب «السياسة» لأبي بكر محمد بن

---

(١) وقد طبعت الكتاب منشأة المعارف عام ١٩٦٤ م. انظر المشكاة (٥).
(٢) انظر: المشكاة (ل،٥).
(٣) طبع، بدار المعارف ١٩٦٦م.
(٤) انظر: المشكاة (٦).
(٥) طبع بدار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، وأعاد نشره مجمع البحوث الإسلامية بمصرعام ١٩٧٠م.
(٦) انظر المشكاة (٤)
(٧) نشرته، منشأة المعارف بالإسكندرية ط (١) ١٩٦٠م.
(٨) انظر مقدمة التحقيق (٢١ ـ ٢٦).
(٩) قامت بنشره، وزارة الثقافة والفنون بالعراق، عام ١٩٧٨م.

الحسن المرادي الحضرمي (ت٤٨٩هـ)[١].

وقد قام النشار بتحقيق هذا الكتاب ليثبت أن للمسلمين فلسفة أصيلة في السياسة، ظهرت جلية واضحة في الاستشارة، وفي الوزارة، وفي الحجابة، وفي الكتاب وفي الجيش قواده وجنوده، وفي الحجاب، والظهور في مجالس الحكم، وفي علاقة الحاكم بالمحكوم، وفي الصفات التي ينبغي أن يتحلى بها الحاكم.

٥ ـ تحقيق كتاب «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لأبي القاسم ابن رضوان المالقي (ت٧٨٣هـ)[٢].

وقد توفي النشار ولم يكمل بعض الأعمال العلمية المتعلقة بالكتاب، مثل وضع الفهارس، وثبت مراجع التحقيق، ونحو ذلك من الأشياء التي تعتبر مكملة للعمل وليست من صلبه[٣].

رابعاً: الكتب التي شارك في تحقيقها:

١ ـ تحقيق كتاب «عقائد السلف» للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي[٤].

شارك النشار في تحقيق هذا الكتاب الدكتور عمّار جمعي الطالبي الباحث الجزائري، وقام عمار بكتابة مقدمة الكتاب، بطريقة سلفية متينة، وقد ظن كثير من الباحثين أن كاتب المقدمة هو الدكتور علي سامي النشار، فظنوا أنَّ النشار مرّ بأطوار في حياته وأنه مر بطور كان فيه سلفياً، وذلك بالنظر إلى هذه المقدمة، والأمر ليس كذلك بل كاتب المقدمة، والمعلق على أكثر الكتاب هو عمّار الطالبي، وسيأتي في مبحث عقيدة النشار بيان ذلك بالتفصيل، بمشيئة الله تعالى.

٢ ـ تحقيق الجزء الأول من كتاب المنية والأمل: فرق وطبقات المعتزلة لابن المرتضى[٥].

شارك النشار في التحقيق الدكتور عصام الدين محمد علي.

٣ ـ تحقيق كتاب «سلوة الأحزان» لابن الجوزي[٦].

شارك النشار في التحقيق كل من الدكتورة سهير مختار، والدكتورة آمنة نصير.

---

(١) قامت بنشره، دار الثقافة بالدار البيضاء في المغرب، ط(١)، ١٤٠١هـ.

(٢) نشرت الكتاب، دار الثقافة بالدار البيضاء في المغرب، ط (١)، عام ١٤٠٤هـ بعد وفاة النشار بأربعة أعوام.

(٣) انظر: مقدمة الناشر (٣، ٤).

(٤) طبع بمنشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧١م.

(٥) طبع الكتاب عام ١٩٧٢م.

(٦) طبع الكتاب عام ١٩٦٨م بمنشأة المعارف بالإسكندرية. انظر: المشكاة (٦).

٤ ـ تحقيق كتاب «الشامل في أصول الدين»[١].

شارك مع النشار في التحقيق كل من الدكتور فيصل بدير عون، والدكتورة سهير محمد مختار، وقد كتبا مقدمة طويلة في نشأة الفرق، مقتطفة من كلام النشار في الجزء الأول من نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، مع تحويل الضمائر من المفرد إلى الجمع، وذكروا بعض العبارات محذوفة من كتاب نشأة الفكر، وهي عبارات في غاية الخطورة مثل:

قال النشار في نشأة الفكر عن عثمان رضي الله عنه: «شيخ متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل، يترك الأمر لبقايا قريش الضالة»[٢].

وفي الشامل قال عنه: «شيخ [اتهم زوراً بأنه] متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل، [واتهم بأنه] ترك الأمر...»[٣]..

وهذا يدل على أن القدح في الصحابة مرفوض لديهم، وسيأتي إيضاح ذلك في مبحث موقفه من الصحابة بمشيئة الله تعالى.

خامساً: الكتب التي شارك في تأليفها وترجمتها:

١ ـ تأليف وترجمة الأصول الأفلاطونية «محاورة فيدون»[٤].

بالاشتراك مع كل من الأستاذ الدكتور نجيب بلدي، والأستاذ عباس الشربيني، وملحق به كتاب «التفاحة» والمنسوب إلى سقراط.

٢ ـ تأليف وترجمة الأصول الأفلاطونية: «المأدبة» لأفلاطون[٥].

مع دراسة نقدية عن أثر المأدبة في الفكر الفلسفي، بالاشتراك مع كل من الدكتور الأب جورج شحاتة قنواتي، والأستاذ عباس أحمد الشربيني.

وأما مقالات النشار فقد وقفت على بعضها ومن ذلك:

١ ـ البواكير الأولى للحركة العقلية في الإسلام[٦].

٢ ـ الرد على المنطقيين لابن تيمية[٧].

٣ ـ المذاهب الغنوصية في العالم الإسلامي[٨].

---

(١) طبع الكتاب عام ١٩٦٩ بمنشأة المعارف بالإسكندرية.

(٢) نشأة الفكر (١/٢٢٨).

(٣) الشامل (١٧، ١٨).

(٤) وقد طبع الكتاب بدار المعارف، ط (٢) عام ١٩٦٥م. انظر: المشكاة (٥).

(٥) وقد قامت بطبع الكتاب، دار الكتب الجامعية، عام ١٩٧٠م.

(٦) انظر: مجلة الأزهر، صفر ١٣٦٣هـ، المجلد (١٥) (١٠٣/٢).

(٧) انظر: مجلة تراث الإنسانية، المجلد الثالث (١٠٥ ـ ١١٧).

(٨) انظر: مجلة الأزهر، محرم ١٣٦٣هـ، المجلد (١٥) (٤٩/١).

٤ ـ المسلمون وترجمة علوم اليونان إلى العربية[١].

٥ ـ أربع مقالات عن العدالة:

(ماهية العدالة ـ مصادر العدالة ـ تطور العدالة ـ نتاج العدالة)[٢].

٦ ـ مقالتان عن (عمل سقراط الفلسفي)[٣].

٧ ـ مقالتان عن فرقة (الملاماتية) في عصورها الأخيرة[٤].

٨ ـ مقالتان عن أحمد الغزالي، وهو أخو جد الغزالي المشهور[٥].

٩ ـ ثلاث مقالات بعنوان (المسلمون والمنهج التاريخي الحديث)[٦].

١٠ ـ مقالتان بعنوان (نقد متكلمي الإسلام لقانون الفكر الارسطاليسي)[٧].

١١ ـ مقالة طويلة عن أبي الحسن الششتري الصوفي الأندلسي الزجالي وأثره في العالم الإسلامي[٨].

---

(١) انظر: مجلة الأزهر، محرم ١٣٦٢هـ، مجلد (٤) (١/ ٧١).

(٢) انظر: المرجع السابق، ربيع الأول، ١٣٦٢، المجلد (١٤) (٣/ ١٦٥) (٥/ ٢٢٤، ٢٧٨) (٧/ ٣٣٧).

(٣) انظر: المرجع السابقر، ربيع الأول ١٣٦٣هـ، المجلد (١٥) (٣/ ١٥٩) (٤/ ٢٠٢).

(٤) انظر: المرجع السابق، رمضان ١٣٦٤هـ، المجلد (١٦) (٩/ ٤٤٠).

(٥) انظر: المرجع السابق، ربيع الأول ١٣٦٢هـ، المجلد (١٤) (٣/ ١٢٥)، شعبان ١٣٦٥هـ، المجلد (١٧) (٨/ ٣٥٩).

(٦) انظر: المرجع السابق، المجلد (١٥)، عام ١٣٦٣هـ (٦/ ٣٠٧) (٧/ ٣٥٣) (٩/ ٤٤٦).

(٧) انظر: المرجع السابق، المجلد (١٤)، عام ١٣٦٢ (٥/ ٤٣٦) (١٠/ ٥١٠)

(٨) انظر: مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد ـ أسبانيا. العدد الأول ـ السنة الأولى ١٣٧٢هـ (١٢٩ ـ ١٦٠).

الفصل الثاني

عقيدة النشار

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: الجوانب السلفية عند النشار.
- المبحث الثاني: أشعرية النشار.
- المبحث الثالث: جوانب التشيع عند النشار.
- المبحث الرابع: جوانب التصوف عند النشار.

المبحث الأول

الجوانب السلفية عند النشار

يوافق النشار السلف في أنَّ الوحي الإلهي ـ من كتاب وسنة ـ جاء من أجل إسعاد البشرية في دنياهم وأُخراهم، وقد أمدَّهم بما يحتاجونه من معلومات غيبية تتعلق بالله وبملائكته واليوم الآخر، وكذلك عرّفهم بقوانين وحقائق الكون، ووضع لهم قواعد السلوك الإنساني (الأخلاق)، وأنزل لهم شريعة تصلح بها دنياهم، فكان الوحي الإلهي فيه العقيدة والشريعة والأخلاق وفيه بيان لسنن الله في كونه.

ويوافقهم أيضاً في أنَّ جانب الغيب كان توقيفياً، أي أن الشرع أمدَّ الإنسان بما يحتاجه من معلومات عنه، وطلب منه أن يتوقف عند ذلك؛ لأنه لا سبيل للعقل للوصول إلى ما غيبه الله عنه على وجه التفصيل.

ويوافقهم أيضاً في أنَّ ما يتعلق بجانب الكون والإنسان كان توفيقياً، أي أن الشرع زوَّد الإنسان بإيضاح القوانين العامة التي جعلها الله في ذلك الجانب، وطلب من الإنسان أن يعمل عقله فيها، ووفقه للوصول إلى استكشاف ما به صلاح دنياه، وكذلك أمور الشريعة طلب منه أن يقيس كل مستجدات العصر على الأصول التي بينها الله تعالى في وحيه[1].

لذا، فقد كان النشار يدعو إلى ثلاثة أمور:

١ ـ العودة إلى الكتاب والسنة.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣١ ـ ٣٢).

٢ ـ الأخذ بالأصول الإسلامية في جميع وجهات الحياة، سياسية واقتصادية وثقافية.

٣ ـ تلمس الفكرة الحضارية بمعناها الواسع من أصولنا القديمة التي زخرت بها حياة أسلافنا[١].

وأثنى النشار على موقف سلفنا الصالح من القرآن حين تلقوه باعتزاز وفخر، يقول: «وانطلقوا في سنوات قليلة يصوغون حياتهم طبقاً لقواعده، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد في نفوسهم، ويرسمون لأنفسهم في ضوئه طريقاً جديداً لم يألفوه من قبل»[٢].

ووضح نظرتهم للقرآن الذي جاء لإسعاد البشرية جميعاً بقوله: «فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية (الشريعة أو الفقه)، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية (الميتافيزيقا)، وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها (الفيزيقا)، وأن يضع قواعد السلوك الإنساني (الأخلاق)، وألَّا يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل، أو الدين والشريعة، إلَّا وأن يملأ الفجوة، وأن يضع الصورة الكاملة.

لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط، أو تاريخاً أنزل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي، وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي، وضع الخطوط الرئيسة للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه، كان لا بد إذن لهؤلاء المؤمنين به أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم، وأن يطمئنوا إلى أحكامه الكلية وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد»[٣].

وبين أن هذا موقفهم من السنة أيضاً، يقول: «وهو لا يقل عن الأصل الأول في حقيقته الإلهية»[٤]، ولذا فقد استمدوا مادة فكرهم وعملهم منها أيضاً، يقول: «وسار الأصلان متعاونين، يرسمان الحياة الجديدة، ويرسخانها في جميع قواعدها»[٥].

ويرى النشار أن بداية الفكر الإسلامي الأصيل بدأ عندما انطلق المسلمون من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، يأخذون منهما العقائد والشرائع، وينهون عن الخوض في الغيبيات، ويدعون إلى الجد والاجتهاد في سبر الحياة الإنسانية ومطالبها.

يقول: «شغل المسلمون إذن منذ نزول القرآن بوضع فلسفتهم العملية وقد رأوا دعوى القرآن في السيطرة على الحياة وتملكها، وتكونت الحلقة العلمية الأولى من الصحابة، أصحاب الرأي، واندفع أصحاب الرأي من الصحابة يضعون الأصول للمذهب التجريبي،

(١) انظر: الطبعة الأولى من نشأة الفكر (ن).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣١).
(٣) نشأة الفكر (١/ ٣٢).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٢).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٢).

والنصوص ـ كما قلت ـ واضحة كل الوضوح، في اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنساني، لم تشغلهم السماء؛ لأنهم آمنوا بأن القرآن كفاهم هذا العناء، ووضع لهم أصول الغيبيات، وبين لهم آفاق العقل الإنساني، ومدى فاعليته، فلم يرد منهم أن يخوضوا في علل الوجود، في هذه الشجرة التي تمتد أغصانها، وتنفسح طولاً وعرضاً، وفي أعلى هذه الشجرة: علة العلل، كانت ميتافيزيقا القرآن تملأ العقل والقلب، فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده، وانتهوا إليه وفيه، وساروا في دعوته المنهجية إلى سبر الحياة الإنسانية ومطالبها، وقياس جزئياتها، بنظر عقلي في أحكام العبادات»[١].

إن من يقرأ كلام النشار يلحظ أثر كتب ابن تيمية عليه، وهو الذي يقول عن نفسه بأنه قرأ التراث التيمي كلَّه[٢]، فهو يرى أن العقائد تؤخذ من الكتاب والسنة وينتهى إليهما، ومع هذا لم يختر النشار منهج السلف، ولم يثبت على هذا المبدأ؛ لأنه يرى أن هناك عوامل خارجية هجمت على عقيدة الإسلام من يهودية ونصرانية وفلسفة يونانية، ومذاهب غنوصية، بالإضافة إلى بعض العوامل الداخلية، فلا يكفي منهج أهل الأثر في مقاومتها ـ على حد زعمه ـ، فهنا نشأ علم الكلام من أجل الدفاع عن عقيدة القرآن متسلحاً ـ كما يظن ـ بالعقل أولاً كما كان عند المعتزلة، ثم بالعقل والنقل كما عند الأشاعرة، ولذا فقد اختار النشار منهج الأشاعرة[٣]، وفضله على منهج السلف.

وأحب أن أنبه هنا إلى أن من يقرأ مقدمة تحقيق مجموع عقائد السلف، يظن أن النشار مرَّ بمراحل عقدية في حياته، فقد كان سلفياً في أول حياته ثم اعتنق الأشعرية في المرحلة الثانية، وليس الأمر كذلك، فإن كاتب مقدمة عقائد السلف هو عمَّار الطالبي، وليس النشار، والأدلة على ذلك كثيرة منها:

١ ـ أسلوب المقدمة مغاير تماماً لأسلوب النشار.

٢ ـ في المقدمة الجزم بأن رسالة الإمام أحمد في الرد على الجهمية والزنادقة له[٤]، والنشار يرى أنها منسوبة إليه وليست له[٥].

٣ ـ في المقدمة ذم الكوثري لتشكيكه في نسبة الرسالة السابقة للإمام أحمد، والنشار يمدحه على ذلك، والنشار إذا ذكر الكوثري عظّمه وأجلَّه، وكاتب المقدمة يهمشه، ويصفه بالبعض.

٤ ـ في المقدمة الجزم بأن رسالة الإمام أحمد في الرد على الجهمية والزنادقة تظهر

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٥٩).

(٢) انظر: مقدمة تحقيق صون المنطق للسيوطي (ع).

(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ٦١، ٣١٣، ٣٢٨، ٣٢٩).

(٤) انظر: المقدمة (١٣).

(٥) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٤٧).

عقيدة السلف المتقدمين منهم والمتأخرين[١]، والنشار يرى أنها تمثل منهج سلف الخلف أي: الكلابية[٢].

٥ ـ في المقدمة غاية الذم للجهم، وبيان ما جرّ إليه مذهبه الباطل من انحرافات عقدية[٣] والنشار يدافع عنه بكل ما استطاع من قوة وحجة وبيان[٤].

٦ ـ في المقدمة إثبات أن الجهم كان متأثراً في مذهبه بمؤثرات خارجة عن بيئة الإسلام من يهودية وصابئة وبوذية[٥]، والنشار ينفي ذلك كله[٦].

٧ ـ في المقدمة إثبات أن الجهم أثر في جماعة من أصحاب أبي حنيفة[٧]، والنشار يخطئ ذلك، ويرده إلى خطأ الناسخ، وأنه أثر في جماعة من أصحاب أبي حذيفة، أي واصل بن عطاء[٨].

ثم يأتي دليل صريح حين يذكر عمار في الهامش رأيه ثم يذكر بعده رأي النشار المخالف له[٩].

والمقصود هنا بيان أن كاتب المقدمة والتعليقات على النصوص هو عمار الطالبي، وبهذا يتضح أن النشار لم يمر بطورين في حياته أو أطوار ولم يتناقض، ولم يضطرب في منهجه، بل هو أشعري من بداية حياته إلى وفاته، والله أعلم.

---

(١) انظر: المقدمة (٥).
(٢) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٤٩).
(٣) انظر: المقدمة (١٩).
(٤) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٥٠).
(٥) انظر: المقدمة (٨).
(٦) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٥٠).
(٧) انظر: المقدمة (٢١).
(٨) نشأة الفكر (١/ ٢٥٠).
(٩) انظر: عقائد السلف (٦٧).

المبحث الثاني

أشعرية النشار

لقد صرح النشار في غير موضع بأنه على معتقد الأشاعرة ويصف نفسه بأنه مفكر أشعري[١]، بل كان يعتبر نفسه شيخ الأشاعرة ومتكلمهم في العصر الحديث[٢]، ويرى أن عمله الأساس في هذه الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعري.

وقد ذكر سببين لاختياره معتقد الأشاعرة دون المعتزلة أو الفلاسفة أو السلفية هما:

١ ـ أنَّ الأشاعرة ـ كما يرى ـ انطلقوا من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ وأعملوا عقولهم من خلال النظر فيهما، فجمعوا بين العقل والنقل، بخلاف المعتزلة الذين غلبوا العقل على النقل، وبخلاف السلفية الذين غلبوا النقل على العقل ـ كما يظن ـ.

٢ ـ أنَّ الأشاعرة انطلقوا بتفكيرهم العقلي من خلال الوحي، فوصلوا إلى قمة النضج العقلي، بخلاف الفلاسفة فقد تابعوا في تفكيرهم العقلي فلاسفة اليونان لا سيما منطق أرسطو، فلم يبدعوا في الحياة، بل ابتدعوا في الدين.

لذا يرى النشار لزاماً على كل المسلمين أن يعتقدوا المذهب الأشعري، ويطوروه خلال العصور، وعلى حسب مقتضيات الأجيال[٣].

يقول النشار: «إنني ـ كمفكر أشعري يرى أن عمله الأساسي في الحياة هو المحافظة

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٥).

(٢) انظر: مقالة الشيبي في مجلة آفاق عربية (العدد ٢، السنة السابعة، تشرين الأول ١٩٨١م)، ملحق رقم (٣).

(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٥).

على كيان المذهب الأشعري، مذهب الجمهور العظيم من المسلمين، ورباط حياتهم ـ أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسية. وهي أن المذهب المعتزلي من ناحية، والمذهب الرشدي من ناحية ثانية أقرب عقلاً إلى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة.

إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، المعبر عنها[1] في أصالة وقوة، وأن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً، وتطويره خلال العصور، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة، ونحن في أشد الغنى عن تحجر المعتزلة العقلي، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للإسلام في ضوء فلسفة أرسطو.

لقد اطمأن المسلمون من قبل في بواديهم، كما اطمأنوا من قبل في حواضرهم، إلى المذهب الأشعري، وتخلصوا من شوائب العقل البحت، كما تخلصوا من أدران الغنوص في ضوء هذا المذهب، وحفلت حياتهم في ضوء تعاليمه وتعاليم رجاله.

إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبه وبواسطة رجاله، خصبت آراؤه الفلسفية والسياسية والفقهية والأصولية واللغوية والصوفية والعلمية، لقد شع النور حيثما كان، وانتشر الضوء حيثما ظهر، وبقي الإسلام حيثما كان. . .»[2].

ويقول: «. . فقد انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديماً إلى المعتزلة، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الاثنى عشرية، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر فقد بقي حتى الآن في مذهب السلف، وتوسط الخلف بين الاثنين، يوفقون بين المعقول والمنقول، ويتخذون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين، والإسلام إنما أتى ليوجد أمة وسطاً، ولذلك فإن هذا المذهب الأخير قد ساد العالم الإسلامي»[3].

ويقول: «حين تكون المذهب الأشعري ممثلاً للإسلام، قام رجال الأشاعرة العظماء ـ كالباقلاني، وإمام الحرمين وغيرهما ـ متابعين شيخ المدرسة الأول بجدل الفلاسفة، وبلغ النقاش ذروته حين أعلن الغزالي تكفير (فلاسفة الإسلام) أنفسهم باسم الإسلام»[4]. وسيأتي بالتفصيل بيان موقفه من عقائد الأشاعرة في موضعه من البحث، بإذن الله.

---

(١) هكذا، ولعلها: عنهما.
(٢) نشأة الفكر (١/ ٢٥).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٢٩).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٨).

المبحث الثالث

جوانب التشيع عند النشار

لقد وافق النشار الشيعة في عدة أمور أبرزها:

١ ـ تقديم علي رضي الله عنه على أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم في الفضل وفي الخلافة[١].

٢ ـ اعتقاد أن الخلافة اغتصبت من علي رضي الله عنه ثلاث مرات، أسوؤها الثالثة[٢].

٣ ـ الطعن في عدالة عثمان رضي الله عنه، وأمانته، وحسن تدبيره أمور الخلافة[٣].

٤ ـ تكفير أبي سفيان ومعاوية رضي الله عنهما وشدة البغض لجميع خلفاء بني أمية[٤].

٥ ـ الطعن في عائشة رضي الله عنها، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، وعمرو بن العاص، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وغيرهم ممن شارك في موقعة الجمل وصفين ضد علي رضي الله عنه[٥].

وسيكون بمشيئة الله تعالى تفصيل هذه الأمور في المبحث الأول من الفصل الثاني في الباب الثاني، المتعلق ببيان موقف النشار من الصحابة.

ومع هذه الموافقة الشنيعة من النشار للشيعة فيما تقدم إلا أنه لا يصح لنا وصف النشار

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٦ ـ ٢٨)

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٦٨، ٢٢٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٨).

(٤) انظر: المرجع لسابق (٢/ ١٩، ٣١، ٣٢، ٦٦) (٣/ ٧١).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥٠، ٢٢٥، ٢٢٦) (٣/ ١٣٢).

بالتشيّع على المعنى الاصطلاحي، وذلك لمخالفته إياهم في قولهم بوجود نص جلي أو خفي على خلافة علي رضي الله عنه، ولمخالفته إياهم في العقائد المتعلقة بالإمام والإمامة، وكذلك فقد خالفهم في بقية معتقداتهم الأخرى، وسيظهر ذلك جلياً حين بيان موقفه من عقائد الشيعة بفرقها المختلفة بمشيئة الله تعالى.

إنَّ المسألة التي تهم النشار هي إثبات فلسفة للمسلمين نابعة من القرآن والسنة قام بها علماء الكلام وعلماء أصول الفقه وعلماء الاجتماع والتاريخ والنحو، وحاول جاهداً أن يخرج عن الفكرة السائدة بأن أهل السنة والمعتزلة وحدهم هم الذين قاموا بالدفاع عن فلسفة الإسلام، وذلك بإدخال علماء الشيعة ضمن علماء الكلام، ليخرج بأن فلسفة الإسلام الأصيلة كما هي عند المعتزلة والأشاعرة هي كذلك عند الشيعة المعتدلة ـ كما يزعم ـ[(١)].

يقول ـ مبيناً موقفه من الشيعة عموماً ـ: «وتبين لي أنه كان هناك دائماً شيعة مقتصدة وشيعة غالية ثم ننتهي إلى مذهب متوسط، مقتصد في مجموعه، ولكن تعلق به شوائب الغلو»[(٢)].

ويقول: «إن الأفكار الفلسفية للشيعة الاثنا عشرية هي في مجموعها إسلامية بحتة»[(٣)].

ويقول: «لقد صدر أهل السنة والجماعة والمعتزلة عن الإسلام أو تكلموا باسمه، وكذلك فعل الشيعة المعتدلون، غير أن الموقف الفكري يختلف هنا وهناك، ولقد شغل أهل السنة والجماعة من ناحية، معتزلة من ناحية أخرى بالموضوعات العليا للفكر الإنساني، شغلوا بالموضوع من حيث هو موضوع، بينما شغل الشيعة بالذات وبالشخص، فمركز الدائرة لديهم شخص علي، أضاف إليه الشيعة إن حقاً وإن باطلاً كل علم، وقدحوا فيه كل حقيقة، وبينما أدرك المعتدلون منهم حقيقته، وصوروه في غالب الأمر كما صورته مجموعة أهل السنة ـ أي الخلف ـ في صورته الحقيقية، أضفى عليه الآخرون ـ أي الغلاة منهم ـ كما أضفوا على أولاده من بعده كل ملامح الغنوص»[(٤)].

ويقول ـ مقرباً بين السنة والشيعة ـ: «وأحب أن أقول إنه لا تكاد تختلف الاثنا عشرية المعاصرة في عقائدها عن عقائد الخلف من أهل السنة، ومذهب الخلف هو عقيدة الملايين من جمهور أهل السنة، وأتمنى ألا تشغل المشكلة التاريخية مشكلة موالاة الإمام والبراءة من أعدائه عقول مجتهدي ومفكري الاثنا عشرية وأن يعمل هؤلاء المجتهدون والمفكرون من الشيعة على تعميق النظرية الروحية الشيعية ـ محبة آل البيت وعترة الرسول ﷺ التي تنبثق في أعماق هذا المذهب وتصبغه بصبغتها»[(٥)].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٧ ـ ١٨).

(٢) المرجع السابق (١/ ١١).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٣).

(٤) المرجع السابق (٢/ ١٧).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٢٠).

المبحث الرابع

جوانب التصوف عند النشار

لا يوافق النشار على التصوف الفلسفي، وهو التصوف القائم على عقيدة وحدة الوجود، ويعتقد أن هذا الفكر خارج عن ملة الإسلام، ومصادره لا تمت للإسلام بصلة.

لكنَّه يوافق المتصوفة على أمرين اثنين:

١ ـ أن الزهد الشرعي، الذي لا يشترط فيه الفقر والانقطاع الكلي عن الدنيا، ليس من التصوف في شيء، لذا فإنه لا يعد أغنياء الصحابة من الزهاد الزهد الاصطلاحي، ولا من المتصوفة[١]، وهذا مما وفِّق النشار فيه، فزهد النبي ﷺ وصحابته الكرام لا يصح وصفه بالتصوف بأي وجه من الوجوه.

٢ ـ أن الزهد الاصطلاحي، وهو الزهد القائم على الانقطاع الكلي عن الدنيا، هو المرحلة العملية الضرورية في التصوف، والتي من خلالها يصل الإنسان إلى المرحلة العلمية، والتي فيها يتلقى المعرفة عن طريق الكشف من إلهام وذوق ووجد، ونحو ذلك، فهذا التصوف بمرحلتيه العملية والعلمية وما فيها من رياضات نفسية وسلوكية وأخلاقية يسميه النشار بالتصوف السني، ويعتقد أنه حق، ومصدره الإسلام من قرآن وسنة[٢].

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٦١ ـ ٦٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٩، ٢٠).

ويرى أنه يصح وصف كلام ابن تيمية وابن القيم ـ رحمهما الله ـ في أعمال القلوب، وأخلاق النفوس، ومحبة الله، والشوق إلى لقائه، ولذة النظر إلى وجهه في الآخرة، بالتصوف السلفي[١]، والتصوف السني والسلفي في رأي النشار من الإسلام بخلاف الفلسفي فهو لا يمت للإسلام بصلة[٢].

يقول: «كما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية في عقول المسلمين، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميتافيزيقي تأثر بكل ما حوله من فلسفات، أخذوا من الفيدا الهندي، وأخذوا من الإشراقية الفارسية، واستمدوا من الفيض الأفلوطيني، وتأثروا بأفلاطون وأرسطو، ثم وجدوا مصدراً هاماً في المجموعات الهرمسية، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها: عقيدة الحلول وعقيدة وحدة الوجود.

أما عقيدة الحلول، فلا يوافق الإسلام على حلول الخالق في المخلوق، أو استغراق المخلوق في الخالق، والإسلام يميز طبيعة كل منهما ولهذا أنكر على المسيحية فكرة الحلول، وما تؤديه من نقلة وحركة وتحيز[٣] تستحيل عند المسلمين على الله، ثم أنكر بعد ـ على الصوفية الحلولية ـ تلك الفكرة عينها.

ولا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة؛ لأن فيها انتقالاً من عقيدته الأصلية (لا إله إلا الله) إلى عقيدة التصوف الفلسفي (لا موجود في الحقيقة إلا الله)، وسياق كل عقيدة منهما ينتهي بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لنتائج الأخرى..

ولكن التصوف السني سار في طريقه، ينكر على التصوف الفلسفي أكثر عقائده، وأخذه من مذاهب ناشزة، وبدأ يحدد معالمه ويسيطر على الجانب الخلقي في العالم الإسلامي، بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما، ومثَّل التصوف السني ـ المجتمع الإسلامي من وجهة نظر خاصة، كان هذا التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقلي من ناحية متمثلاً ـ من جهة نظر الصوفية ـ في الفلاسفة والكلام، والترف الاجتماعي والاقتصادي متمثلاً في الطبقة العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار، وانتقل إلينا تراث خالد يحوي مذاهب متناسقة كاملة التناسق، ويحدثنا عن أدق الحركات القلبية، ويضع المذهب الذوقي في الإسلام، ويكتشف فكرة الضمير، وهي فكرة لم تصل إليها أوروبا إلا حديثاً على يد بتلر

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٩، ٢٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٤٧) (٣/ ١٧).

(٣) لم ينف المسلمون الحلول بناء على الألفاظ المجملة التي ذكرها النشار، والتي بها ينفي المتكلمون ما ثبت لله من صفات مثل الاستواء على العرش والعلو والنزول في الثلث الأخيرمن الليل إلى سماء الدنيا، وإنما نفي المسلمون ذلك لأن الله ﷻ منزه عن أن يحل في شيء من مخلوقاته، أو أن يكون شيء من مخلوقاته حالاً فيه.

الأخلاقي الإنجليزي، كما أن التصوف السني إنما كان ثورة الضعفاء والفقراء على مجتمع ساده التحلل الاجتماعي والاقتصادي»[١].

وسيأتي بإذن الله تعالى في الباب الخامس الخاص بالتصوف بيان موقف النشار من التصوف والمتصوفة.

(١) نشأة الفكر (١/٥٣).

الفصل الثالث

اتجاه النشار الفكري

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من الفلسفة والفلاسفة.
- المبحث الثاني: موقف النشار من المستشرقين.
- المبحث الثالث: موقف النشار من عوامل نشأة الفرق.

المبحث الأول

موقف النشار من الفلسفة والفلاسفة

وفيه تمهيد ومطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من تعريف الفلسفة وأقسامها.

المطلب الثاني: موقف النشار من الفلاسفة.

* * *

تمهيد

عاش النشار صراعاً حضارياً مريراً مع الفلاسفة المعاصرين من أوروبيين وعرب حين نادوا بأن المسلمين لم تكن لهم فلسفة إسلامية في الماضي، وإنما كانوا مقلدة لفلسفة اليونان عامة وأرسطو خاصة، ولم ينهض المسلمون إلا حين أخذوا بفلسفة اليونان، ولا سبيل لهم في النهوض في العصر الحاضر إلا بمتابعة الفلسفة الغربية الحديثة، فكما تطوروا حين أخذوا بفلسفة أرسطو، فإنهم لن يتطوروا الآن إلا إذا أخذوا بفلسفة الغرب الحديثة.

وقد قام هؤلاء المستشرقون ومن تابعهم من العرب بتدريس الفلسفة في الجامعة المصرية بالقاهرة سابقاً ـ جامعة القاهرة حالياً ـ وكان النشار يسمي مدرستهم المدرسة الأوروبية الحديثة، وهم يبشرون بنهضة المسلمين إذا أخذوا بفلسفة الغرب، فقام الدكتور مصطفى عبد الرازق يحاضر في الفلسفة أيضاً، وينادي بأن للمسلمين فلسفة أصيلة نابعة

من الكتاب والسنة ينبغي أن تبحث في مظانها في كتب المسلمين لا سيما كتب أصول الفقه وعلم الكلام، ومن هنا تكونت مدرسة يسميها النشار «المدرسة الإسلامية الحديثة»، كان هو من أبرز طلابها، تنادي بأن المسلمين نهضوا حين انطلقوا من فلسفتهم الأصيلة النابعة من الكتاب والسنة، وحين خلطوا فلسفتهم بفلسفة اليونان فإنهم تأخروا ولم يتقدموا، وبالتالي فلا سبيل للنهوض مرة أخرى إلا بالعودة إلى فلسفة المسلمين الأصيلة، لا إلى الفلسفة الغربية الحديثة، فكانت المدرسة الإسلامية الحديثة عقبة كؤود في وجه المدرسة الأوروبية الحديثة، وكانت سداً منيعاً في وجه الحضارة الغربية، حين أبرزت حضارة المسلمين ناصعة قوية، بل أثبتوا من وجوه مختلفة أن الفضل في نهضة الغرب حديثاً يعود إلى فهمهم وتأثرهم بحضارة المسلمين، وأخذهم بمناهج البحث لديهم[١].

يقول النشار: «حاولت أوروبا ـ أو العالم الغربي ـ خلال علمائها ومفكريها أن تفرض علينا ثقافة أوروبا وحضارتها مدعية أن أسلافنا ـ من قبل ـ فعلوا هذا حين أخذوا بفلسفة اليونان وحضارة اليونان، وقالوا: إن الحضارة الإسلامية لم تكن سوى صورة مشوهة لحضارة اليونان، أو لم تكن غير جسر عبرت عليه هذه الحضارة إلى أوروبا، كانت حضارة الإسلام إذن ـ في رأي هؤلاء ـ ذيلاً لحضارة اليونان، وترديداً لها، وقد تابع أوروبا في العقود الأربعة الأولى من هذا القرن ـ هذا الجيل المأفون، ممن دعوا بالمجددين وقادة الفكر، ورجال الرأي..

وكان سلاح هؤلاء جميعاً العلمي في سيطرة الفتنة اليونانية، البحث في المنهج، واندفع هؤلاء المستشرقون والمبشرون وأذنابهم يعلنون أن المسلمين احتضنوا منهج الحضارة اليونانية، المنطق الآرسطاطاليسي، وأنه لم يكن لهم ثمة منهج غيره..»[٢].

وقد سعى النشار إلى إثبات أن المسلمين لم يقبلوا منطق أرسطو، بل كان لهم منهج أصيل نابع من الكتاب والسنة، يقول: «بل كان المنهج ـ قد تكون منذ البدء ـ مستنداً على القرآن والسنة، معبراً عن روح الإسلام الحقيقي، إن البعث الحقيقي للروح الإسلامية، وللأمة الإسلامية هي العودة الكاملة لهذا المنهج، هو الأخذ بنصوص القرآن والسنة والعودة إلى قانونهما»[٣].

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٢ ـ ٢٨).
(٢) مناهج البحث (٧).
(٣) المرجع السابق (٨).

المطلب الأول

موقف النشار من تعريف الفلسفة وأقسامها

اختار النشار تعريف الخوارزمي للفلسفة بأنها: «علم حقائق الأشياء والعمل بما هو أصلح»[(١)]. فالفلسفة قسمان: قسم نظري، وآخر عملي. والقسم النظري يشتمل على: علم الطبيعة، وعلم ما وراء الطبيعة، ويسمى الأمور الإلهية، والعلم التعليمي والرياضي، وأما القسم العملي فيدخل فيه: تدبير النفس والخاصة والعامة.

فالفلسفة عبارة عن تفكير حر في مشاكل الوجود والطبيعة والإنسان[(٢)].

يقسم النشار الفلسفة في الإسلام إلى قسمين: فلسفة إسلامية، وفلسفة مسلمة.

فأما الفلسفة الإسلامية: فيعرفها بقوله: «هي فلسفة أرسطاطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحياناً، وبالأفلاطونية أحياناً أخرى»[(٣)].

وذكر أن أصحابها يسمون بفلاسفة الإسلام وهم: ابن رشد والفارابي وابن سينا والكندي.. ويرى أن هؤلاء في الحقيقة مقلدة اليونان، ليس لهم فلسفة حقة، بل فلسفتهم عبارة عن محاولة توفيقية بين فلسفة اليونان ودين الإسلام، فليست سوى صورة مشوهة وناقصة، بل هم مراكز إسلامية للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد.

ويرى أن هذه الفلسفة أخذت بها مجموعة من الفرق الباطنية، وفلاسفة التصوف، وبالتالي فلا يقر النشار أن لتلك الفرق أصالة نابعة من الكتاب والسنة، بل هم أثر لمصادر خارجة عن الإسلام، ولا يقر لرجال تلك الفرق بالوصف الحقيقي للفلسفة[(٤)].

وأما الفلسفة المسلمة؛ فيراها النشار خارج إطار فلسفة الفلاسفة، وإنما هي كامنة في علم الكلام وعلم أصول الفقه، والتصوف السني، وعلم الاجتماع، وفلسفة السياسة والتاريخ والنحو، مادتها الكتاب والسنة، ومنهجها في البحث هو المنهج الاستقرائي أو التجريبي.

ويرى النشار أن القرآن قسّم الحقائق إلى قسمين: حقائق توقيفية، وحقائق توفيقية.

فالحقائق التوقيفية هي الحقائق المتعلقة بالإلهيات، ما وراء الطبيعة، والحقائق المتعلقة بحقائق الأشياء، فقد أعطى الوحي العقل البشري ما يحتاجه فيها، ومع هذا بسبب العوامل الخارجية خاض المسلمون في ذلك ابتداء بالمعتزلة ثم الأشاعرة، فنتج من ذلك علم الكلام.

وأما الحقائق التوفيقية فهي الحقائق المتعلقة بخواص الطبيعة، وحياة الإنسان، فهذه وضع الوحي الإلهي للعقل الإنساني الأصول والقواعد العامة فيها، وسمح للعقل بأن ينطلق فيها فنتج من ذلك: علم أصول الفقه، وعلم الاجتماع والتاريخ والسياسة، وعلم النحو.

---

(١) مفاتيح العلوم للخوارزمي (١٥٣)، وانظر: مناهج البحث (٣٧).

(٢) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٩).

(٣) المرجع السابق (١/ ٤٧).

(٤) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٨ ـ ٥٢).

وفيما يلي تعريف موجز بتلك العلوم التي يدرجها النشار ضمن الفلسفة المسلمة:

١ ـ علم الكلام:

يعرفه النشار بأنه علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية. ويعتقد بأنه النتاج الخاص بالمسلمين، وإذا أطلق النشار الفلسفة المسلمة فإنما يريد بها فلسفة علماء الكلام، ويدخل ضمنهم الجهمية والمعتزلة والكلابية والأشاعرة والماتريدية، والفرق التي تابعت المعتزلة في باب الأسماء والصفات من إباضية وشيعة اثنا عشرية وزيدية.

ويرى أن هذا العمل ظل إسلامياً بحتاً حتى خلطه الغزالي بعلم المنطق في القرن الخامس الهجري، ومزجه بالعلوم الفلسفية، وقام الفقهاء بمقاومته أشد المقاومة.

وفي نطاق علم الكلام يرى النشار ظهور مذاهب المسلمين الفلسفية الكبرى، ووضع القوانين الوجودية، والوصول إلى مفهوم الوجود والحركة والعلة؛ مخالفين اليونان، وسابقين بذلك مفكري أوروبا المحدثين وفلاسفتها[١].

٢ ـ علم أصول الفقه:

يعتبر النشار علم أصول الفقه هو منطق الفقيه، كما أن منطق أرسطو هو منطق الفيلسوف، وأن الذي وضعه في صورة كاملة هو الشافعي، ثم تناوله المعتزلة والأشاعرة بالتعديل حتى أنتجوا منطقاً جديداً هو المنطق التجريبي أو المنهج التجريبي، الذي لم تعرفه أوروبا إلا في العصور الحديثة، فأخذت به ونهضت[٢].

٣ ـ علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ:

يرى النشار أن هناك تيارين في هذا العلم تيار مسلم بحت، وهو تيار الماوردي وابن خلدون وابن الأزرق وغيرهم فقد اتجهوا إلى الكتاب والسنة واعتمدوا على البناء الفقهي والكلامي للفكر الإسلامي، وهناك تيار إسلامي منسق موفق، اتجه إلى فلسفة السياسة اليونانية والفارسية ونقلها للعالم الإسلامي مثل ابن المقفع وغيره من الموالي[٣].

٤ ـ فلسفة النحو:

يرى النشار أن للمسلمين فلسفة في النحو متأثرة بعلم أصول الفقه، وقد اكتملت صورته على يد ابن الأنباري في القرن الخامس الهجري، وتتضح هذه الصورة في فكرة الزمان: الماضي والحاضر والمستقبل، وفكرة العلية، وفكرة القياس العقلي النحوي[٤].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٥٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٤ ـ ٥٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٥٥).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٥٦).

٥ ـ علم التصوف:

يقسم النشار التصوف إلى قسمين: فلسفي وسني، وأحياناً يذكر قسماً ثالثاً وهو التصوف السلفي.

فأما التصوف الفلسفي فيراه النشار بعيداً عن الفلسفة المسلمة، بل هو مستمد من مصادر خارجة عن الإسلام، محمل بعقائد منافية لعقيدة الإسلام، مثل عقائد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

وأما التصوف السني، فيراه النشار عبارة عن تصوف يتعلق بالأخلاق والسلوك، وله طريق في الوصول إلى العلم غير طريق العقل، فكان مضاداً لعلماء الكلام في ترفهم العقلي، فوضعوا المذهب الذوقي، وكان مضاداً للترف الاجتماعي والاقتصادي، فكان داعياً للزهد الكلي في الدنيا.

ويرى النشار أن هذا التصوف السني بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما[١]، وأما القسم الثالث الذي يذكره أحياناً، فهو التصوف السلفي، فيراه قد بدأ واضحاً لدى الكرَّامية ثم الهروي الأنصاري، ثم اعتنقه وخاض فيه ابن تيمية، ونسَّقه وأظهره كاملاً ابن القيم[٢]. وسيأتي في مبحث التصوف ـ بمشيئة الله ـ مناقشة ذلك بالتفصيل.

المطلب الثاني

موقف النشار من الفلاسفة

كما تقدم ـ من قبل ـ، فإن النشار يقسم الفلاسفة إلى قسمين فلاسفة إسلاميون وفلاسفة مسلمون.

فالفلاسفة الإسلاميون: هم الذين قاموا بالشرح والتعليق على الفلسفة اليونانية، من أمثال ابن سينا والكندي والفارابي وابن رشد، ويسميهم أحياناً الفلاسفة الشراح المشائين، ويصفهم بالمفكرين الإسلاميين لا المسلمين، ويسميهم الفلاسفة الذين وجدوا في عهد الإسلام.

وهؤلاء يعتبر فلسفتهم عبارة عن صورة مختلة ومختلطة من المشائين أو الأفلاطونية المحدثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق.

ويرى أن هؤلاء الفلاسفة مقلدة لليونان، والمقلد غير عقلاني، فهؤلاء ليسوا فلاسفة على الحقيقة بل هم مقلدة، ولا يوجد في فلسفتهم أي إبداع أو أصالة.

وهو بهذا يخالف شيخه مصطفى عبد الرازق، الذي لا ينفي عن فلسفة الفلاسفة

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٥٢ ـ ٥٣).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٩، ٢٠).

الأصالة والإبداع، ويخالف كذلك المدرسة العقلية الإسلامية في دار العلوم بالقاهرة والتي كان يقودها الدكتور محمود قاسم، والذي يثبت أن ابن رشد كان يعبر عن روح الفلسفة الإسلامية[١].

وبهذا الموقف الذي اتخذه النشار من فلسفة الفلاسفة كثر المعارضون له حتى من بعض زملائه وتلاميذه.

وأما الفلاسفة المسلمون فهؤلاء هم علماء الكلام وعلماء أصول الفقه على وجه الخصوص، ويدخل ضمنهم أيضاً علماء الاجتماع والسياسة والنحو والتصوف السني، الذين انطلقوا في نظرتهم العقلية من خلال الكتاب والسنة، نابذين المنطق الآرسطي في بحثهم في تلك المجالات، وهؤلاء هم علماء المعتزلة، ثم الأشاعرة.

يقول النشار: «وينبغي أن نفرق دائماً بين إسلاميين يحملون أسماء إسلامية، وقد قبلوا التراث اليوناني في كلياته، وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام، وبين مسلمين صدروا في فلسفتهم عن القرآن والسنة، وعبروا تعبيراً داخلياً عن بنية المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه، وتمثلوه أو تمثلهم. لم يبدع الأولون شيئاً كانوا شراحاً للفكر اليوناني، أشبه ما يكون بالشراح الإسكندريين المتأخرين. أما الآخرون فكانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة، والمعبرين عن بنياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية»[٢].

ويقول: «لقد بدأ الإبداع الفلسفي في الإسلام لدى المعتزلة وأعقبهم الأشاعرة والشيعة وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية»[٣].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/١٨، ٢٤ ـ ٢٨، ٣٨، ٤٧).

(٢) نشأة الفكر (١/٥٢).

(٣) المرجع السابق (١/١٨).

المبحث الثاني

موقف النشار من المستشرقين

١ ـ المستشرق جولد تسيهر.

٢ ـ المستشرق ماسينيون.

٣ ـ المستشرق نيكلسون.

٤ ـ المستشرق براون.

* * *

يعتبر موقف النشار من كتابات المستشرقين موقفاً مفاجئاً لكثير من الباحثين، فالذي يعلم بأن دراسته الدكتوراه كانت في بريطانيا، وبإشراف مباشر من أحد كبار المستشرقين وهو الدكتور آرثر آربري، سيظنه هيناً ليناً عليهم، بل سيكون رسولاً لهم في بلاد المسلمين ينشر فكرهم وثقافتهم كما هو واقع كثيرين، ولكن الحقيقة خلاف ذلك فقد كان النشار من ألد أعداء المستشرقين وقد وصفهم بأقبح الصفات، ونعتهم بالحقد على الإسلام والمسلمين وعلى حضارة الإسلام.

لقد وصفهم عموماً بثلاث صفات رئيسة:

١ ـ عدم الحياد العلمي، رغم ادعائهم إياه.

٢ ـ التعصب المسيحي، ومحاربة المسلمين ثقافياً من خلال ما يكتبون عن الإسلام.

٣ ـ قصد تشويه صورة الإسلام، وعدم الرغبة في الحقيقة.

يقول النشار: «لم يكن غاية المستشرقين اكتناه حقيقة هذه الحياة ـ يقصد: الحياة الروحية في الإسلام ـ بقدر ما كانت غايتهم سلبها عن جوهرها الحقيقي ـ الإسلام.. وكذب هؤلاء المستشرقون، أو بمعنى أخف: كانت أبحاثهم تعبيراً عن ذاتهم، أو تحقيقاً لأفكار سابقة»[١].

ويقول: «ولست أستقرئ هنا كل أبحاث المستشرقين، وإنما أذكر نماذج فقط من هذا المنهج الأعرج الأعور السقيم، فلم ينظر هؤلاء الأمر إلَّا بعين واحدة، بعين ملئت بالحقد على الإسلام وأصالته كدين وكفكر.

كانت أبحاث هؤلاء بالرغم من صوغها في صورة البحث العلمي البحت، وادعائها أنها أبحاث نزيهة في تاريخ الأديان المقارن، إنما هي بقايا من علم الدفاع عن الدين المسيحي الذي بدأ في العصور الوسطى المسيحية، وكانت غايته إقامة حرب صليبية ثقافية، بجانب الحرب الصليبية العسكرية»[٢].

والسبب الرئيس لهذا الموقف من النشار هو قول المستشرقين بأنه لا إبداع فلسفي لدى المسلمين لا عقلي ولا روحي ولا أخلاقي، وإنما استمدوا ذلك ممن تقدمهم من الأديان والمذاهب، وهذا ما أثار ثائرة النشار عليهم، وهو من أبرز الدعاة إلى القول بأن للمسلمين حضارة خاصة بهم مستمدة من الكتاب والسنة غير متأثرة بمؤثرات خارجية.

يقول: «وقد كنّا نعاني نحن من قبل تفسيرات المستشرقين للفلسفة الإسلامية، وكانت معظمها تفسيرات ورؤى ذاتية، ليس فيها على الإطلاق ما نسميه بالحياد العلمي، أو بمعنى أدق بالموضوعية»[٣].

ويقول: «وإذا استقرينا حوادث التاريخ تبين لنا بوضوح أن تلك الانتقادات المختلفة التي وجهها هؤلاء المستشرقون إلى المسلمين أو إلى الفكر الإسلامي عامة لا تقوم على أساس علمي: إننا نتفق مع أرنست رينان في أن المفكرين الإسلاميين لا المسلمين قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً يكاد يكون تاماً، ولم يبدعوا فيها إبداعاً جوهرياً، ولكننا لا نقبل إطلاقاً القول بأن عدم إبداعهم هذا إنما يعود إلى قصور مادي أو فسيولوجي في الجنس العربي أو في الجنس السامي نفسه. لقد استطاع هذا الجنس في محيطات أخرى أن يبدع وأن يقيم مذاهب فلسفية، وسنرى رينان نفسه يعترف بعبقرية المسلمين وأصالتهم في علم الكلام»[٤].

ويقول ـ واصفاً جميع المستشرقين بالحمق ـ: «لقد ذهب معظم الباحثين الأوروبيين من

(١) نشأة الفكر (٣/ ١٥).
(٢) المرجع السابق (٣/ ١٥ ـ ١٦).
(٣) المرجع السابق (٢/ ١١).
(٤) المرجع السابق (١/ ٥٢).

مستشرقين وغيرهم إلى أن الحياة الروحية في مختلف أقاليم الإسلام قد اتصلت بعنصر خارجي، كأن الإسلام لم يأت أبداً، وكأن أبناء الإسلام لم يقوموا بدور ما على مسرح الروح، كان كل ما يتوقون إليه أن يلتمسوا المصدر الخارجي فيتلقفوه، ويعيشوا في أضوائه، وسواء كانت هذه الأضواء واضحة أم باهتة، زاهية أو معتمة، فدخلوا سراديب الهنود الروحية في البصرة، فأخذوا يعيشون في ظلال اليوجا والجينا، ويقلدون الجيمنوسوفيست، ويتعبدون على براهما وبوذا.. ويطلقون البخور الهندية، ويتعلقون بالمسبحة السندية، عجباً! وكأن لم يكن لهم قرآن يقرأونه، ويتعمقونه، وأحاديث في أعماق الزهد، ومناداة الروح، .. هذا ما رآه المستشرقون والباحثون الأوروبيون وما أحمقهم جميعاً»[١].

وسأذكر عدداً من المستشرقين مبيناً رأي النشار فيهم:

١ ـ المستشرق جولد تسيهر[٢]:

يعتبره النشار رائد الكذابين من المستشرقين، يهودي متعصب، أحمق، مدعي الأناة في البحث وهو كذاب كبير.

يقول: «ولن أحاول هنا أن أخوض فيما يعلنه بعض المستشرقين اليهود من أن كثيراً من العقائد الإسلامية، وبخاصة في علم الآخرة مأخوذ من التوراة، وقد تبنى هذا اليهودي المتعصب جولد تسيهر هذه النظرية»[٣].

ويقوله عنه: «والمؤلف يهودي، يدعي الأناة في البحث، وهو يلقي بأكاذيبه الكبرى»[٤]

ويقول عنه: «وكان رائد هؤلاء الكاذبين جولد تسيهر، يهودي مجري، متعصب»[٥].

ويقول: «إن جولد تسيهر يبتسر المسائل ابتساراً، ويحاول ـ جهده ـ أن يخطِّئ مفكراً نافذ البصيرة كالجاحظ، لكي يحول النصوص، ويفسرها ويخضعها لفكرة سابقة تسيطر عليه، وهي أنه ليس في تراث المسلمين ما هو أصيل، إن كل ما في التراث الإسلامي ـ في نظره ـ إنما هو مأخوذ إما من المسيحية، وإمَّا من البوذية، والغنوصية، والفلسفة اليونانية».

ويواصل تهكمه به فيقول: «كان جولد تسيهر يريد أن يقول: إن الإسلام أخذ فكرة

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٢٨٣).

(٢) مستشرق مجري، درس في بودابست وعمل أستاذاً بجامعتها، تنقل دارساً وباحثاً بين بلاد كثيرة منها: سوريا ومصر، درس على شيوخ الأزهر، ويعد من أوسع المستشرقين علماً، وأعرفهم بالإسلام، هلك عام ١٩٢١م. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١/ ٦٦٨).

(٣) نشأة الفكر (١/ ٧٠).

(٤) المرجع السابق (١/ ٥٣٠).

(٥) المرجع السابق (٣/ ١٥).

الصلاة من الهند والسند واليهودية والمسيحية؛ لأن كل هؤلاء يصلون أيضاً، وإن الإسلام أخذ فكرة الصوم من كل هؤلاء؛ ولأن هؤلاء يصومون أيضاً، وأخذ فكرة العبادة من كل هؤلاء؛ لأن هؤلاء يتعبدون أيضاً»(١).

ويصفه بالحمق، فيقول عن مقارنة له: «مقارنة مبتسرة تدل على حمق جولد تسيهر»(٢).

٢ ـ المستشرق ماسينيون(٣):

يرى أنه ينطلق في كتاباته من عقيدته النصرانية الكاثوليكية ومن وجهة نظره الخاصة، حتى صور كل شيء في الإسلام بأنه مأخوذ من المسيحية.

يقول عنه: «كان ماسينيون مصوراً بارعاً يرسم بريشته صورة لسلمان، مضيفاً عليها ما شاء من أصباغ وألوان، وضعها المتأخرون من الإسماعيلية والدروز على وجه الرجل الصالح المهاجر من فارس وراء الحقيقة، والذي أحب علي بن أبي طالب؛ لأن علياً كان أقرب الناس إلى الرسول ﷺ، لقد تناسى ماسينيون صورة أخرى لسلمان، هي صورته السنية، ومحبتة لأبي بكر وعمر، وتوليته المدائن للخليفة الثاني، تجاهل ماسينيون ـ عن عمد ـ كثيراً من الحقائق التاريخية الثابتة عن هذا الصحابي الجليل، لكي يرسم صورة معينة حدد هو إطارها من قبل، لا تمت إلى الحقيقة التاريخية لسلمان»(٤).

ويقول عنه: «غير أن أبحاث ماسينيون أبحاث كتبت من وجهة نظر خاصة، لقد سيطرت على الرجل عقيدته الكاثوليكية، فحاول أن يصور الشخصيات التي كتب عنها في صورة هذه العقيدة»(٥).

ويقول: «وأدلى ماسينيون بدلوه، فكل شيء في حياة الروح عند المسلمين، إنما هو في صورة مسيحية»(٦).

ويقول عنه: «وكان ماسينيون كاتباً كاثوليكياً ممتازاً، أكثر منه باحثاً منهجياً، وعالماً محايداً»(٧).

(١) نشأة الفكر، هذا النص والذي قبله (٣/ ٥٦).
(٢) المرجع السابق (٣/ ١٤٣).
(٣) لويس ماسينيون، مستشرق فرنسي، درس في باريس وتونس والجزائر، ورحل إلى بلاد إسلامية كثيرة طلباً للعلم وبحثاً عن المخطوطات، هلك عام ١٩٦٢م. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٢/ ١٦٢٤).
(٤) نشأة الفكر (٢/ ٣٩٤).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٩٤).
(٦) المرجع السابق (٣/ ١٥).
(٧) المرجع السابق (٣/ ٢٤).

٣ ـ المستشرق نيكلسون[١]:

يصفه النشار بأنه من أكبر الحاقدين على الإسلام، وممن حاولوا أن يهاجموه بكل وسيلة ممكنة، ويصفه بعدم الموضوعية والتخبط في الآراء.

يقول عنه: «ونيكلسون نفسه، وكان من أكبر الحاقدين على الإسلام، وممن حاولوا أن يهاجموه بكل وسيلة ممكنة»[٢].

ويقول: «. . ولكن ما لبثت الدراسات الصوفية في هذه المدرسة ـ يعني المدرسة الإنجليزية ـ أن اتجهت اتجاهاً علمياً، ولكنه غير محايد، على يد الأستاذ نيكلسون، وقد تخلص نيكلسون من أوزار السياسة، وانقطع لدراسة علمية نقدية للتصوف، ولكنه كان يشعر بضغن كبير شديد على الإسلام والمسلمين، وعذبه هذا الضغن، وهذه الكراهية في كتبه، ولو تخلص منهما لوصل إلى أقوم النتائج»[٣].

وقد وصفه بالتخبط في الآراء حين ذكر أنه لايجد في أقوال الصوفية من أمثال إبراهيم بن أدهم وداود الطائي والفضيل بن عياض ما يدل على أنهم تأثروا بالمسيحية أو بأي مصدر أجنبي آخر. ثم يعود فيقول متابعاً لجولد تسيهر بأن إبراهيم بن أدهم تخلى عن العرش وأصبح درويشاً تشبهاً ببوذا[٤].

٤ ـ المستشرق براون[٥]:

يصف النشار المستشرق براون بالجاسوسية، وأنه كان يدرس نواحي الفكر الإسلامي لأغراض سياسية، ويؤكد بأنه هو الذي أثار الحركة البابية وبعدها الحركة البهائية، ويقرر تلمذة كل من الباب والبهاء له. يقول عنه: «الأستاذ براون كان يدرس نواحي الفكر الإسلامي لأغراض استعمارية. . ولم يكن براون برغم معرفته الواسعة بالتراث الإسلامي مخلصاً في دراسته العلمية، وإنما كان مبعوثاً، أو بمعنى أدق: جاسوساً للحكومة الإنجليزية في هذه البلاد، يعني إيران، وقد استطاع أن يثير الحركة البابية، وما أعقبها من حركة البهائية، ولا شك أن الباب والبهاء كانا تلميذين له هو، علمهما الكثير من عناصر مذهبهما، وقد ثبت أن الأقدس وهو كتاب البهائية الديني قد استند على مجموعة كتب

---

(١) رينولد ألين نيكلسون، مستشرق إنجليزي، تعلم العربية والفارسية في إنجلترا وألمانيا، وقام بالتدريس بجامعة كمبردج، وتخصص في اللغات الشرقية وآدابها. هلك عام ١٩٤٥م. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٢/ ١٨٦٨).

(٢) نشأة الفكر (٣/ ٥٦).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤١٠).

(٥) إدوارد براون، مستشرق إنجليزي، تعلم الطب بجانب الاستشراق، وكان يدرس العربية والفارسية في جامعة كمبردج. هلك عام ١٩٢٩م انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١/ ٣٣٩).

محيي الدين بن عربي»[١].

وقد نقد أيضاً كل من «آرنست رينان[٢]، ولابيه[٣]، وجوتيه[٤]، وأسين بلاسيوس[٥]، وإيفانوف[٦]، وكوربان[٧]، ونلينو[٨]، ومونك[٩]، وبرنارد لويس[١٠]، وفون هامر[١١]، ونولدكه[١٢]، ووصفهم جميعاً بعدم الحيدة العلمية، ومحاولة سلب الإسلام من أن يكون له فلسفة أصيلة نابعة من الكتاب والسنة، وأما شيخه آربري[١٣] فقد كان وديعاً معه ولم يصفه بأكثر من أنه كان متابعاً لنيكلسون، ومعنى ذلك أن ما وصف به نيكلسون فإنه يصدق عليه.

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٢٣ ـ ٢٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٩ ـ ٥٠)، ورينان مستشرق فرنسي، هلك عام ١٨٩٢م. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (١/ ٩١٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٥٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٥١ ـ ٥٢).

(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٥ ـ ٢٧).

(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٨١ ـ ٣٩٣).

(٧) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦) (٣/ ٢٥).

(٨) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٧٦ ـ ٣٨٨)، وكارلو ألفونصو نلينو، مستشرق إيطالي، هلك عام ١٩٣٨م. انظر: الموسوعة العربية الميسرة (٢/ ١٨٤٧).

(٩) انظر: المرجع السابق (١/ ٨٠)، وسالمون مونك، مستشرق ألماني، هلك عام ١٨٦٧م. انظر: الموسوعة (٢/ ١٧٩٢).

(١٠) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٣٥٩، ٣٦٥، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٩٤، ٣٩٥).

(١١) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٣).

(١٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٣)، وتيودور نولدكه، مستشرق ألماني، هلك عام ١٩٣٠م. انظر: الموسوعة (٢/ ١٨٦١).

(١٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤).

المبحث الثالث

موقف النشار من عوامل نشأة الفرق

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من العوامل الداخلية في نشأة الفرق.

المطلب الثاني: موقف النشار من العوامل الخارجية في نشأة الفرق.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من العوامل الداخلية في نشأة الفرق

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن أبرز العوامل الداخلية المؤثرة في نشأة الفرق الإسلامية ثلاثة: العوامل اللغوية ثم السياسية ثم الاقتصادية، وهذا ترتيبها على حسب الأهمية عنده[١].

٢ ـ يريد بالعوامل اللغوية: الاختلاف حول معاني نصوص الكتاب والسنة في اللغة العربية، فيرى أنَّ مذهب التجسيم ومذهب التنزيه نشآ بسبب الاختلاف في المفهوم اللغوي لنصوص الصفات، ومذهب القدرية والجبرية تعود نشأتهما إلى الاختلاف في المفهوم اللغوي لنصوص القضاء والقدر، وكذا الفرق المختلفة في مسائل الأسماء والأحكام نتيجة

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٢٤).

لاختلافهم في المفهوم اللغوي للإيمان[١].

يقول: «إنَّ الموضوع لفي حاجة إلى بحث أوسع وأخطر فقد يكون من المحتمل إذا بحثنا الأمر من هذه الوجهة من النظر أن نرد الحياة العقلية الإسلامية كلها إلى تفسير لغوي أو فيلولوجي، أو بمعنى أدق إلى العوامل الداخلية لبنيان هذه الأمة الإسلامية التي تعددت أجناسها بين عرب أقحاح، هم مختلفون في بنياتهم اللغوية، وبين مهجنين ومولدين تناولوا هذا البنيان اللغوي واختلفوا فيه وعليه أيضاً أشد الاختلاف»[٢].

٣ ـ يريد بالعوامل السياسية: الاختلاف حول الإمامة العظمى، فالشيعة بفرقها المختلفة من اثنا عشرية وإسماعيلية وزيدية نشأت وتطورت نتيجة لأصل سياسي، وكذا الخوارج والمعتزلة نشأت كل منهما عن عوامل سياسية، ويدل على ذلك بأن تلك الفرق انقلبت فيما بعد إلى ثورات سياسية، وكان لها دول في تاريخ المسلمين[٣].

يقول النشار: «لسنا نحصي هنا أثر العامل السياسي في قيام الفكر الإسلامي، ولكن هذا العامل كسابقه يحتاج إلى بحث أطول وأشمل»[٤].

٤ ـ يريد بالعوامل الاقتصادية: الصراع على الأموال والثروات، والاختلاف حول كيفية توزيعها. هذا العامل لا يتبناه النشار، وإنَّما يذكره على سبيل حكاية وجهة نظر لأناس لم يصرح بذكرهم، يعيدون أسباب نشأة الفرق من الشيعة والقدرية والكيسانية والمعتزلة والخوارج إلى أسباب مالية[٥].

يقول النشار: «لست أود أن أقوم باستقراء كامل لهذه الترهات ولكن من الخطأ أن نفرد عاملاً من هذه العوامل عن العامل الآخر، إنَّ من الأولى أن نقول: إنَّ البنيان قد أقيم وأساسه إسلامي بحت ثم بدأ البنيان ينزو نزواته الحيوية، ويثور ثوراته الداخلية، وهبت عليه في الآن نفسه أعاصير العوامل الخارجية، خلال هذه تكونت الفلسفة المسلمة والفلسفة الإسلامية، الأولى من انقداحة باطنية؛ والثانية أمشاج من فلسفات خارجية مع عناصر إسلامية. الفلسفة المسلمة إنما هي تعبير عن هذا المجتمع الإسلامي»[٦].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار حين ذكر أنَّ نشأة الفرق تعود إلى نوعين من الأسباب: أسباب داخلية، وأسباب خارجية، ولم يقتصر على نوع واحد منهما، فإن بعض من كتب عن

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٢٤).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٢٤، ٢٢٥).
(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٢٥).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٢٥).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٥، ٢٢٦).
(٦) نشأة الفكر (١/ ٢٢٦).

أسباب نشأة الفرق عزا ذلك إلى العوامل الداخلية وحدها[١]، وبعض آخر عزاها إلى العوامل الخارجية وحدها[٢]، والصواب في رد أسباب نشأة الفرق إلى الأمرين معاً، فلولا أن العوامل الخارجية من يهودية ونصرانية وأديان هندية ومجوسية وآراء الصابئة والفلاسفة وجدت أرضاً خصبة، وبيئة مناسبة، ما حققت ذلك الإفساد، لكنها وجدت أقواماً جهلوا دين الله، واتبعوا أهواءهم وتمسكوا بظنونهم، وساءت مقاصدهم إضافة إلى سوء فهمهم، فلما ألقوا إليهم بشبهاتهم تلقفوها، وجعلوها أصولاً عقدية يوالون ويعادون عليها فحدث الافتراق، ونشأت الفرق.

يقول د. ناصر العقل: «حينما نستعرض تأريخ الأهواء والافتراق والبدع في الإسلام، ونستجلي أسبابها، نجد أنها ترجع إلى عوامل كثيرة ومتنوعة، . . وعليه فإن أسباب الأهواء والافتراق والبدع أصناف منها:

أ ـ الأسباب الخارجية: كتأثير الأمم من الفرس والروم والهند واليونان ونحوهم، والديانات والنحل كاليهودية والنصرانية، والصابئة والمجوسية، والديانات الهندية، والفلاسفة والمشركين، ونحوهم.

ب ـ الأسباب الداخلية: كالقبليات أو الشعوبية، وسائر العصبيات والافتراقات المذمومة والهوى، واتباع الشبهات والشهوات، والإعراض عن دين الله وشرعه، والجهل، والغلو، والعجمة، والتنافس في الدنيا، والتشبه بغير المسلمين وغير الصالحين، والخصومات والجدل والمراء في الدين والفتن، والترجمة والنفاق، والزندقة، والتأويل ونحو ذلك.

ج ـ الأسباب المنهجية: وهي الانحراف في المناهج، ويدخل في ذلك: تلقي الدين من غير مصادره الشرعية، أو الخلط في ذلك، والكذب ووضع الأحاديث والآثار، والخلل في طريقة الاستدلال، والتلقي عن غير أهل الديانة والأمانة والاستقامة (السنة)، وإحداث مناهج في تقريرالدين والعمل به، تخالف مناهج السلف الصالح وتتبع غير سبيل المؤمنين»[٣].

٢ ـ لم يفصل النشار في بيان العوامل الداخلية تفصيله في بيان العوامل الخارجية، وإنَّما حصرها في ثلاثة جوانب، وأشار إلى كل جانب إشارة سريعة، ولكنَّه أجاد حين اعتبر أن ما يذكره البعض من أنَّ من أسباب نشأة الفرق عوامل اقتصادية ترهات، ولذا لا يصح أن ينسب هذا إلى النشار؛ لأنه حكاه عن غيره ولم يتبناه.

لقد نسب د. عطا الله المعايطة للنشار هذا القول، فقال: «يزعم ـ أي: النشار ـ أن

(١) انظر: التفكير الفلسفي في الإسلام، عبد الحليم محمود (٢١٦).
(٢) انظر: فجر الإسلام، أحمد أمين (١٠٤).
(٣) الأهواء والفرق والبدع عبر تاريخ الإسلام (٩٩، ١٠٠)

علياً عندما ساوى بين النَّاس في العطاء، قام بالانتفاضة عليه: الزبير وطلحة، وقاموا بإثارة الحرب ضده، ثم يزعم أن سبب نشأة المعتزلة هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال، وعدم توزيعها بالتساوي، وكذلك يفسر نشأة القدرية»[١].

والصحيح أن النشار لم يقل بذلك أبداً، بل بدأ كلامه بقوله: «وهناك نظرة إلى اعتبار العامل الاقتصادي هو سبب نشأة الفرق الإسلامية. .»[٢].

ثم قام بحكاية وجهة نظر أصحاب هذا الرأي، ثم ختم ذلك بقوله: «لست أود أن أقوم باستقراء كامل لهذه الترهات»[٣]. ولكنِّي أحب أن أشير إلى أن النشار لم يضف هذا الفصل إلَّا في الطبعة الأخيرة من الكتاب، ولم يحكم هذا الفصل، أو بعبارة أدق: لم يعطه ما يستحقه من البحث والدراسة، فقد بدأه بتساؤلات، وخرج بأن الإجابة تحتاج إلى بحث أطول وأشمل، ويحكي وجهات نظر الآخرين بطريقة توحي أنه يقول بهذا الرأي، ومن هنا نسبت آراء سيئة له، وهو بريء منها مثل الذي تقدم ذكره آنفاً.

٣ ـ هناك أسباب داخلية في غاية الأهمية لم يتعرض لها النشار، ويندرج تحتها ما ذكره من عوامل، ومن ذلك:

أ ـ الجهل بدين الله تعالى، وبلغة العرب، وهذا سبب مشترك بين جميع أئمة الفرق المنحرفة، فرؤوسهم لم يعرفوا بالعلم الشرعي، بل عرفوا بتنفيرهم من علم الكتاب والسنة، فهؤلاء كما يقول عنهم الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ «يعتقد الإنسان في نفسه، أو يعتقد فيه أنه من أهل العلم والاجتهاد في الدين ـ ولم يبلغ تلك الدرجة ـ فيعمل على ذلك ويعد رأيه رأياً، وخلافه خلافاً. .»[٤].

ويقول: «ولعلك إذا استقريت أهل البدع من المتكلمين، أو أكثرهم، وجدتهم من أبناء سبايا الأمم، ومن ليس له أصالة في اللسان العربي، فعمَّا قريب يفهم كتاب الله على غير وجهه، كما أن من لم يتفقه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها»[٥].

إذن، يمكننا أن نقول بأن الفهم الخاطئ لدين الله تعالى أنتج آراء ضالة، وعبادات مبتدعة، ظنها أصحابها من دين الإسلام وقاموا بالترويج لها في صفوف الجهال مما كثَّر

(١) العقيدة الإسلامية (٣٦١).
(٢) نشأة الفكر (١/ ٢٢٥).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٢٦).
(٤) الاعتصام (٢/ ١٧٢).
(٥) المرجع السابق (٢/ ١٧٥).

سوادهم، وكوَّن لهم فرقاً مخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة، وقد غلا الجهال في أولئك الرؤوس، وتعصبوا لهم، وجعلوا أقوالهم مقدمة على نصوص الكتاب والسنة، وعقدوا الولاء والبراء على تلك الآراء، وخاضوا المعارك والحروب من أجل فرضها على الآخرين، وكل ذلك مبدؤه: سوء الفهم لدين الله تعالى.

ب ـ اتباع الهوى والظن، وفساد القصد. وهذه سمة مشتركة أيضاً بين غالب رؤوس المبتدعة، فقد اعتمدوا على آرائهم وظنونهم، وأخروا الأدلة الشرعية، فبعضهم فعل ذلك لعدم تعظيم النصوص في نفسه، وبعضهم فعل ذلك طالباً للدنيا من أموال ورئاسات ومناصب[١].

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»[٢].

وقال شيخ الإسلام ـ ابن تيمية ـ: «وأصل الضلال: اتباع الظن والهوى»[٣].

وهناك أسباب أخرى لظهور البدع غير ما ذكرنا مثل: ترك المحكم واتباع المتشابه والغلو، وردود الأفعال، والخصومات والمجادلات، والفتن والحروب والنزاع على الملك والرئاسة، ونحو ذلك من الأسباب، نكتفي بالإشارة إليها، وهي بارزة جميعها أو أغلبها في أي فرقة من فرق الضلال[٤].

المطلب الثاني

موقف النشار من العوامل الخارجية في نشأة الفرق

وفيه تمهيد وأربعة مسائل:

تمهيد.

المسالة الأولى: موقف النشار من تأثير اليهودية في نشأة الفرق.

المسألة الثانية: موقف النشار من تأثير النصرانية في نشأة الفرق.

المسألة الثالثة: موقف النشار من تأثير الفلسفة اليونانية في نشأة الفرق.

المسألة الرابعة: موقف النشار من تأثير المذاهب الغنوصية في نشأة الفرق.

---

(١) انظر: الاعتصام (٢/١٧٦).

(٢) أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، اللالكائي (١/١٢٣).

(٣) مجموع الفتاوى (٣/ ٣٨٤).

(٤) انظر: الأهواء والفرق والبدع د. ناصر العقل (٩٩ ـ فما بعدها)، والعقيدة الإسلامية د. معايطة (٣٣٣ ـ ٣٥٩).

تمهيد

ينطلق النشار في بحثه العوامل الخارجية المؤثرة في نشأة الفرق من منطلق المدافع عن حضارة الإسلام الناصعة، التي يحاول ـ مشكوراً ـ إثبات أصالتها، وأنها نابعة من الكتاب والسنة، لم تكن ذيلاً لحضارة سابقة، أو صورة غير متكاملة لفلسفات ماضية كما يقال[١]. فلمَّا كانت حضارة الإسلام ـ عند النشار ـ كامنة في عقائد وآراء الفرق الكلامية، وبعض الفرق الصوفية، وكذلك في عقائد الشيعة الإمامية، فإنه يصر على أن هذه الفرق لم تكن في نشأتها مستمدة شيئاً من عقائدها من مصادر غير الكتاب والسنة[٢]، بل يرى أن العوامل الخارجية من يهودية ونصرانية وفلسفة يونانية ونحو ذلك لم تكن سوى مثيرات للتفكير والتأمل في المشكلات المطروحة حول الوجود وما وراءه، وحول الإنسان ومصيره وأخلاقه، فتسببت تلك المصادر في إثارة البحث في تلك القضايا في نفوس أرباب تلك الفرق، والتي انطلقت في ذكر آرائها من خلال الكتاب والسنة[٣].

ويرى أنَّ غير تلك الفرق من الفرق الشيعية الغالية، وفلاسفة المتصوفة، والفلاسفة المشائية نشأت مستمدة آراءها من مصادر خارجة عن ملة الإسلام ومصدريه: الكتاب والسنة[٤].

إنَّ النشار على حق حين ذكر أنَّ حضارة الإسلام نابعة من الكتاب والسنة، لم تكن ذيلاً لحضارة سابقة، ولا لفلسفات ماضية، ولكنه أخطأ حين ظن أن حضارة الإسلام كامنة في آراء تلك الفرق المبتدعة، والتي شوَّهت حضارة الإسلام الناصعة، حين أدخلت عقائد منحرفة، وعبادات مبتدعة، ومناهج بحث خاطئة في حضارة الإسلام، ولو أنَّه وقف عند القول بأن حضارة الإسلام نابعة من الكتاب والسنة، وأنَّ فهم الحقائق المتعلقة بالله، وبالكون وبالإنسان يكون من خلالهما، وأن السلفية مثلوا حضارة الإسلام تمثيلاً ناصعاً نقياً من البدع والشوائب، لأصاب كبد الحقيقة، ولا يمنع من ذلك القول بأنَّ تلك الفرق وغيرها قد مثلت حضارة الإسلام في الجوانب التي حالفها الصواب فيها، فلم تبتدع في جوانب التوقيف، ولم تجمد في جوانب التوفيق، فنحن في جوانب الاعتقاد والعبادات أمرنا بالتوقف عند حدود ما جاءنا به النص، وفي الجوانب المتعلقة بعمارة الأرض بالأمور المادية من عمران وطب وهندسة وفلك، ونحو ذلك؛ فتح لنا باب الإبداع والابتكار.

وسنفصل ما أجملناه حول موقف النشار من العوامل الخارجية المؤثرة في نشأة الفرق عبر المسائل التالية:

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٢ ـ ٦٠).
(٢) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٨ ـ ٢٦ ـ ٤٧ ـ ٥٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٦ ـ ٦١).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٧ ـ ٤٨).

المسألة الأولى

موقف النشار من تأثير اليهودية في نشأة الفرق

أولاً: العرض:

ينفي النشار أن يكون لليهودية أي تأثير في نشأة الفرق الكلامية، التي يرى أن فلسفة الإسلام الأصيلة تكمن فيها، ومع هذا يثبت أن اليهود عاونوا على نشأتها من طريقين:

١ ـ إثارة الفتنة حول موضوعات الإمامة، وإلقاء فكرة الإمام المعصوم، وخاتم الأوصياء والرجعة والبداء والمهدي والأسباط..

٢ ـ بث أحاديث التجسيم الموجودة في التوراة بين صفوف المسلمين.

فانبرى علماء الكلام لنقض ما أدخلوه من تلك العقائد، وقام علماء الحديث بنقد تلك الأحاديث، فكان اليهود بذلك مساهمين ومعاونين في إنشاء فلسفة الإسلام الأصيلة من هذين الطريقين[١].

ويثبت النشار بأنَّ لليهودية تأثيراً على الفرق الشيعية الغالية كالسبئية والكيسانية والإسماعيلية[٢]، بل يرى أن أصل فرقة القرامطة هي فرقة العيسوية اليهودية.

ويثبت كذلك تأثيرهم على فلاسفة المتصوفة[٣].

ويرى كذلك أنَّ لهم تأثيراً على من يسميهم بالحشوية في القول بالتجسيم والذين انتقل مذهبهم إلى المشبهة والمجسمة[٤].

يقول النشار: «ولا شك أن اليهود لم يؤثروا عقلياً أو فلسفياً في المسلمين، ولكنهم نجحوا كما رأينا في إدخال عناصر تخريبية لدى الفرق الخارجة عن الإسلام، وخاصة الباطنية، وقد رأينا من قبل كيف انتشرت الإسرائيليات، نقلها اليهود المستسلمة من كتب تحوي أقوالاً مزيفة للمسيح، وعبارات وأمثالاً من التراث الرباني.. ثم انتشرت آراء الكبالا اليهودية في العالم الإسلامي، تطوي فيها أخطر الغنوص، وقد دخلت هذه الآراء في عدد كبير من المتفلسفة الإسلاميين، وفي بعض فلاسفة التصوف، كما دخلت في فرق الباطنية، وفي التشيع الغالي، ولا شك أننا في أشد الحاجة إلى دراسة الكبالا اليهودية وآثارها في العالم الإسلامي»[٥].

وفي معرض مقارناته بين الفرقة العيسوية اليهودية ـ نسبة إلى مؤسسها أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني ـ وبين القرامطة والباطنية، جزم بأن العيسوية هي أصل

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٦٨ ـ ٧٠).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٦٨ ـ ٦٩).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٨٨).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٧٠).
(٥) نشأة الفكر (١/ ٨٧/ ٨٨).

القرامطة والباطنية، وذكر أن بعض الأصول الباطنية كالقول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً موجود عند فرقة يهودية وهي المقاربة أو اليوذعانية[١].

وأخيراً يقول: «إن النتيجة الهامة لهذا الفصل: هو أن اليهود أقاموا بدء الفتنة بين المسلمين في موضوعات الإمامة، ثم أشعلوا أوارها دينياً حول الذات الإلهية بما أدخلوه من العقائد وأحاديث في التجسيم والتشبيه، واكتوى المسلمون بنار اليهود، فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة، وميتافيزيقا الإسلام الحقيقي، واصطنع المسلمون النظر، واكتشفوا المنهج، فظهرت الفلسفة الإسلامية، وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت في اليهود، فأشعلت فيهم الفكر، فتفلسوا في ضوء فلسفة المسلمين»[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد كان النشار موفقاً في بيان تأثير اليهودية على الفرق الشيعية الغالية كالسبئية والكيسانية والإسماعيلية، بل واستطاع ببراعة نادرة أن يثبت أن أصل فرقة القرامطة يعود إلى الفرقة العيسوية اليهودية، وأحسن كذلك حين أثبت تأثير اليهودية على الفلاسفة المتصوفة، إذ إن أغلبهم ينتمون إلى فرق الشيعة الغالية.

ويمكن تأكيد ما ذهب إليه النشار بما قرره أكثر كتاب الفرق[٣] من أن أصل التشيع الاصطلاحي يعود إلى عبد الله بن سبأ اليهودي، وهو أول من قال بأن النبي ﷺ نص على خلافة علي رضي الله عنه بعده، وأن علياً وصي رسول الله ﷺ، كما أن يوشع بن نون وصي موسى عليه السلام، ومن ابن سبأ وفرقته انشعبت فرق غلاة الشيعة.

وسيأتي تفصيل أثر اليهودية في كل فرقة من الفرق السابقة عند الحديث عنها في أثناء البحث.

ولكني أحب أن ألفت الانتباه هنا إلى أنَّ النشار لا يعتبر الشيعة الاثنا عشرية ضمن فرق الشيعة الغلاة، وبالتالي فهو لا يرى لليهودية تأثير عليها في عقائدها، وهذا ليس بصحيح، فالشيعة الاثنا عشرية هي امتداد للشيعة الإمامية، وكلتاهما من الفرق الشيعية الغالية ولكن النشار يحب أن يخرجهما من فرق الشيعة الغلاة باعتبار ما آلت إليه عقائدهم في الأسماء والصفات، إذ تابعتا فرقة المعتزلة في ذلك، وهو يجزم بأن المعتزلة فلسفتها وعقائدها أصيلة ليست متأثرة بمصادر خارجة عن نطاق الإسلام.

٢ ـ وأما ما يسعى إليه النشار ـ بكل ما أوتي من قوة فصاحة وبيان ـ من نفي تأثير اليهودية على الفرق الكلامية، فإنه لم يوفق في ذلك؛ لأن الفرق الكلامية على اختلاف

(١) انظر: المرجع السابق (١/٨٨).

(٢) نشأة الفكر (١/٨٩).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١/٨٦)، والتنبيه والرد للملطي (١٨ ـ ١٩)، والملل والنحل للشهرستاني (١/١٧٤)، والفرق بين الفرق (٢١) ومجموع الفتاوى (٤/٥١٨)، وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة (١/٣٨ ـ ٤٩)، وعبد الله بن سبأ وأثره في إحداث الفتنة في صدر الإسلام لسليمان بن حمد العودة.

مدارسها من جهمية ومعتزلة وكلابية وأشاعرة وماتريدية، جميعها تعود إلى المؤسس الأول لبدعة التعطيل والتأويل العقلي لنصوص الصفات، وهو الجعد بن درهم، وقد ثبت بصورة قاطعة اتصاله باليهود، وتأثره بفكرة القول بخلق التوراة، وتأويل الصفات عند اليهود، فقال بها في كتاب الله وكان يعرض النصوص على عقله المريض، فما خالف عقله قام بتأويله.

وأمَّا ما ذكره النشار من أن من مذهب اليهود هو التجسيم ومذهب الجهمية هو التأويل، فهذا ليس بحجة في نفي التأثر؛ لأن الجعد لم يتأثر بالفرق اليهودية المجسمة، وإنما تأثر بتلك الفرق اليهودية المعطلة، والتي لم تشتهر بسبب غلبة فرق اليهود المجسمة عليها.

يقول عرفان عبد الحميد: «أمَّا في بداية اليهودية فقد ارتبط التأويل باسم فايلو الإسكندراني (٢٠ق.م ـ ٥٠م) الذي حاول أن يبعد التصورات الجسمانية التي يمكن أن يؤدي إليها التفسير الحرفي لبعض نصوص التوراة التي تضفي على الله تعالى صفات خبرية من يد وساق ووجه وعين.. إلخ، وأكد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً وفق قانون التأويل المجازي الذي حدد درجاته بنفسه، وقد حمل فايلو حملة شعواء على الذين يتمسكون بالحرفية والظاهر في تفسير النصوص، واصفاً إياهم بضيق الأفق والإدراك»[(١)].

ومن المعلوم لدينا من كتاب الله تعالى، أن اليهود هم أهل تحريف النصوص، والناس تبع لهم في ذلك، فقد قال تعالى عنهم: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ﴾ [النساء: ٤٦] وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا ٱدْخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةَ فَكُلُواْ مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَٱدْخُلُواْ ٱلْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُواْ حِطَّةٌ نَّغْفِرْ لَكُمْ خَطَٰيَٰكُمْ ۚ وَسَنَزِيدُ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٨﴾ فَبَدَّلَ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ قَوْلًا غَيْرَ ٱلَّذِى قِيلَ لَهُمْ فَأَنزَلْنَا عَلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ رِجْزًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴿٥٩﴾﴾ [البقرة: ٥٨ ـ ٥٩] فالتحريف إذن بدعة يهودية حرفوا بها التوراة، ثم صارت في النصارى فحرفوا في الإنجيل، ثم انتقلت إلى المنتسبين إلى الإسلام ظاهراً وهم المنافقون، ثم آلت هذه البدعة باطنية رافضية مجوسية، ثم كلامية قدرية أو مجوسية، أو إرجائية أو جهمية، أو اعتزالية، أو أشعرية أو ماتريدية، ثم طرقية صوفية أو قبورية[(٢)].

المسألة الثانية

موقف النشار من تأثير النصرانية في نشأة الفرق

أولاً: العرض:

١ ـ يرفض النشار أن تكون الفرق الكلامية أخذت شيئاً من النصرانية، بل نشأت تلك الفرق نشأة إسلامية بحتة، كما يذكر، مع تسليمه بأن الجدل مع النصرانية أعان على

---

(١) دراسات في الفرق والعقائد (٢٢١).

(٢) انظر: تحريف النصوص من مآخذ أهل الأهواء في الاستدلال، د. بكر أبو زيد (١٤٣).

قيامها لكنها انطلقت من مادة مختلفة ومنهج مختلف تماماً عن النصرانية[١].

ويرى أن الشهرستاني أخطأ حين ربط بين المعتزلة وبين المذهب النسطوري في النصرانية، فالشهرستاني يرى أن تأويل المعتزلة لآيات الصفات يشبه تأويل نسطور للإنجيل، فكلاهما يتصرف في الآيات بحسب رأيه، ويذكر الشهرستاني أن أساس المذهب المعتزلي في الصفات، لا سيما أحوال أبي هاشم مأخوذ من مذهب نسطور في الأقانيم، فنسطور يقول بأن الله واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو، وهذا هو مذهب أبي هاشم في الصفات ولكن النشار يرفض كلام الشهرستاني، ويعتبره نوعاً من الحرب على المعتزلة بسبب الاختلاف في المذهب[٢].

ثم ذكر بعض المجادلات التي تمت بين النصرانية والأشاعرة، وخرج بأن النصرانية ساعدت على قيام فلسفة إسلامية أصيلة لكنها لم تأخذ منها شيئاً في أصولها، وإنما أخذت منها بعض المصطلحات مثل مصطلح الجوهر والعرض وقامت بنفيهما عن الله تعالى[٣].

يقول النشار: «إنَّ النتيجة التي أريد أن أصل إليها: أنَّ مناقشة الباقلاني وغيره أنتجت تفكيراً إسلامياً أصيلاً في الجوهر والعرض، وفي الجوهر والأقانيم، وفي الاتحاد والتجسد، وقدمت لنا فلسفة متناسقة مع القرآن في مناقشاته مع المسيحية»[٤].

ويقول: «ومع أننا لا نستطيع أن ننكر أن مجادلات المسيحيين ومناقشاتهم مع المسلمين عامة قد عاونت على إنشاء علم الكلام، فإننا نرى الخلاف الكبير بين الطائفتين. إن أهم مشكلة قامت بين الفريقين دارت حول مسألة الوحدة والتعدد، وانتقال الجوهر الإلهي وتحيزه وقبوله للأعراض، أنكر المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز، فأنتجوا نظراً دينياً في مشكلة الصفات شغل أجيالا متعددة من المسلمين، ولم يكن هؤلاء المعتزلة الأوائل تلامذة ممتازين لآباء الكنيسة، بل على العكس صدر كل واحد من الفريقين عن وجهة نظر مخالفة تمام المخالفة للأخرى، بدأ الأولون من الواحد الذي يتعدد ويتشكل، ثم قد يعود واحداً وقد لا يعود، وبدأ الآخرون من الواحد الذي يبقى واحداً على الإطلاق.

وهناك مشكلة أخرى تفصل بين الفريقين، وهي مشكلة المنهج: استخدم آباء الكنيسة المنطق الآرسطاطاليسي بشكل خاص في جدلهم حتى آخر الأشكال الحملية.. وقد اتهم

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٩١ ـ ٩٣).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٩٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٩٩).
(٤) نشأة الفكر (١/ ١٠٠).

المتكلمون الأولون بأنهم لجأوا أيضاً إلى المنطق واتخذوه منهجاً للبحث العلمي، غير أن الأبحاث الحديثة قد أثبتت أن متقدمي المتكلمين لم يستخدموا هذا المنطق حتى القرن الخامس، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف في جوهره المنطق الآرسطاطاليسي.

هناك إذن اختلاف مزدوج بين المتكلمين المسلمين والمسيحيين: في المادة وفي المنهج»[١].

٢ ـ يرى النشار أنَّ القول بأنَّ التصوف استمدَّ شيئاً من أصوله من النصرانية خطأ محض، قال به المستشرقون في هذا العصر من أجل دعوة الناس إلى النصرانية[٢]، ويجزم بأنَّه لا يوجد أي أثر لمصدر غير القرآن والسنة في زهد الصحابة والتابعين، ولكن حين اتجه الزهد نحو التصوف حدث شيء من التأثير الخارجي من النصرانية وغيرها، ثم في المرحلة الأخيرة انقسم التصوف إلى قسمين: قسم بقي في دائرة الكتاب والسنة وهذا ما يسميه بالتصوف السُّنِّي، وقسم خرج عن دائرة الكتاب والسنة وهذا ما يسميه بالتصوف الفلسفي، فهذا القسم أخذ من مصادر كثيرة نصرانية وغيرها، وابتعد عن الإسلام[٣].

يقول: «. . وكذلك الزهد نشأ في المجتمع الإسلامي مستنداً على القرآن والسنة، ثم مضى في طريقه إسلامياً، ثم اتسع وأصبح علماً على طائفة ولمَّا تكونت الطائفة أو الفرقة نشأ أولاً نزاع بينها وبين طائفة من الفقهاء، أخذ الفقهاء بظاهر الشريعة، وأخذ الزهاد والسائحون والبكاؤون والقصاص بحقيقة ما وراء الظاهر؛ بالباطن، فنشأ نزاع بين الزهاد والفقهاء، وتعمق الزهاد في زهدهم، وتناولوا القرآن وراء الفهم العقلي، فنشأ طريق جديد، طريق متذوقي المعرفة أو ذواقة القرآن، فاختلفوا ثانياً مع هؤلاء الذين يحكمون العقل في تفسير الأمور، أي المتكلمين، فوقع النزاع بين الصوفية والمتكلمين، ومعنى هذا، أن القرآن كان مركز الدائرة تناولته تفسيرات ثلاثة:

١ ـ التفسير الفقهي.

٢ ـ التفسير العقلي.

٣ ـ التفسير الذوقي.

ثم انتهى التصوف إلى الفلسفة كما انتهى الكلام إليها. . ولا يفوتنا أن نذكر أنَّ التصوف ـ لا التصوف الفلسفي ـ انتهى إلى إقامة علم جديد، هو علم الأخلاق. . وكذلك انتهى إلينا نوع من التصوف العجيب، تصوف في نطاق السلف، بالمعنى الضيق للسلف، انتهى إلى مذهب أخلاقي تصوفي بل جمالي أحياناً. . ، وهذا ما أسميه بمذهب الحب السلفي»[٤].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ١٠٠ ـ ١٠١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٥، ١٦، ٢٤، ٢٧).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٩، ٣١).

(٤) نشأة الفكر (٣/ ٣٤، ٣٥)، وانظر: (٣/ ١٩، ٢٠، ٢٨).

٣ ـ ينكر النشار أن تكون الشيعة الإمامية أو الاثنا عشرية قد أخذت شيئاً من عقائدها من النصرانية، ولكنه يرى أن الشيعة الغلاة هم الذين أخذوا من مصادر خارجة عن الإسلام، ويثبت أن الشيعة الحلولية أخذوا عقيدة الحلول من النصرانية.

يقول عن بيان بن سمعان ـ: «فبيان إذن حلولي، يدين بدورة الحلول، وهي فكرة مسيحية غنوصية»(١).

ويقول: «إن الأفكار الفلسفية للشيعة الاثنا عشرية هي في مجموعها إسلامية بحتة، ولكننا إذا تجاوزنا هذه الطائفة من الطوائف الشيعية، لوجدنا مسالك متعددة للعناصر الأجنبية الدخيلة على الفكر الإسلامي، وكان من أخطر هذه العناصر على الفكر الشيعي بل على الفكر الإسلامي عامة هي الكبالا أو القبالا اليهودية»(٢).

ويقول عن الشيعة الاثنا عشرية: «وهي فرقة إسلامية بحتة، وهي لا تمثل أبداً المجتمع المغلق الذي تمثله فرق الشيعة الأخرى المعاصرة كالإسماعيلية أو العليائية أو الدروز أو النصيرية، وإن كانت تحيا في قلق وتمرد، وينتشر في أوساطها أساطير وفوكلور ينأى بها أحياناً عن السير متعاونة مع الخلف ـ جمهور المسلمين الكبير ـ في الموكب الإسلامي العظيم. وأحب أن أقول: إنه لا تكاد تختلف الاثنا عشرية المعاصرة في عقائدها عن عقائد الخلف من أهل السنة، ومذهب الخلف هو عقيدة الملايين من جمهور أهل السنة»(٣).

ثانياً: النقد:

١ ـ من الثابت ما ذكره النشار من حصول المجادلات بين علماء النصارى وبين علماء الإسلام، وقيام يوحنا الدمشقي، وحنا النقيوسي بتأليف الكتب التي تعلم النصارى كيفية الحوار مع المسلمين، والحيلولة دون دخول النصارى في دين الإسلام.

وقد نقل د. أحمد أمين صورة من تلك المجادلات التي ألفها يوحنا الدمشقي فقال: «إذا قال لك العربي: ما تقول في المسيح، فقل له: إنَّه كلمة الله، ثم ليسأل النصراني المسلم، بما سمِّي المسيح في القرآن، وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم، فإن أجاب سيضطر إلى القول: كلمة الله ألقاها إلى مريم وروح منه، فإن أجاب بذلك، فاسأله هل كلمة الله وروحه مخلوقة، أو غير مخلوقة..»(٤).

ويقول لويس غردية: «جاء نتاج الدمشقي ضخماً متنوعاً، فيه الخطابة، والأشعار

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (٢/ ٨٠).
(٢) المرجع السابق (٢/ ١٣).
(٣) المرجع السابق (٢/ ١٩).
(٤) ضحى الإسلام (١/ ٣٤٣).

الدينية، والتفاسير المستلهمة من القديس يوحنا ذي الفم الذهبي، والزهديات، إلَّا أن العمل اللاهوتي المحض هو الأعظم شأناً، وضع معظمه في الدفاع والجدل، رداً على محطمي الأيقونات والنساطرة واليعاقبة، والقائلين بالمشيئة الواحدة في المسيح، والمسلمين، والمانويين، وخرافات العوام»[١].

٢ ـ وقد أحسن النشار حين ذكر بأن الفرق الكلامية أخذت بعض المصطلحات أثناء المجادلات مع النصارى، لا سيما مصطلح الجوهر والعرض وقامت بنفيهما عن الله[٢]، لكنَّه لم يعترف بأن ذلك أدى بهم إلى التأثر العقدي في باب الصفات، فمنهم من نفى جميع الصفات ومنهم من نفى الصفات الفعلية، بناء على ذلك، وسيأتي إيضاح ذلك بالتفصيل ـ بمشيئة الله تعالى ـ.

والذي يهمنا في هذا المقام إثبات حدوث تأثير لعلماء النصارى في الفرق الكلامية، والدليل على ذلك التشابه الكبير بين عقائد يوحنا الدمشقي وبين المعتزلة ومن ذلك:

١ ـ نفي الصفات، فقد كان يوحنا الدمشقي ينفي صفات الله تعالى؛ لأن إثبات الصفات يقتضي التركيب، ويرى إطلاق الأسماء على الله دون إثبات الصفات التي تتضمنها، أي أنها مجرد صفات سلبية، وهذا هو مذهب المعتزلة.

وكذلك يرى أنَّ من الواجب تأويل جميع الصفات الواردة في الكتاب المقدس ـ عندهم ـ أو غيره، عن الله تعالى بدعوى نفي التجسيم والتشبيه وهذا هو معتقد المعتزلة.

٢ ـ القول بأن الله خير، بمعنى أنه لا يفعل الشر ولا يقدر عليه، وأنه يهيئ لكل شيء في الوجود ما هو أصلح له، وهذه أيضاً من عقائد المعتزلة[٣].

ومما لا شك فيه، أن عقائد المعتزلة في القدر صورة مطوَّرة من عقائد القدرية الأوائل، وقد ثبت يقيناً أن غلاة القدرية استمدوا أصولهم في القدر من مصادر نصرانية، خلافاً لما ذكره النشار.

فقد ذكر ابن عساكر[٤] في تاريخه أن مسلم بن يسار قال: «إن معبداً الجهني يقول بقول النصارى»[٥].

وذكر عن الإمام الأوزاعي[٦] قوله: «أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال

---

(١) فلسفة الفكر الديني (٢/٣٦).

(٢) انظر: نشأة الفكر (١/٩٩).

(٣) انظر: المعتزلة، د. زهدي جار الله (٢٧ ـ ٢٩)، ودراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، د. حسام الدين الألوسي (٩٤ ـ ٩٦).

(٤) هو علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم الدمشقي، صاحب تاريخ دمشق الكبير، كانت وفاته عام ٥٧١هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٤/١٣٢٨).

(٥) مختصر تاريخ دمشق (٢٥/١١٨).

(٦) هو عبد الرحمٰن بن عمرو الأوزاعي، الفقيه، كان رأساً في العلم والعمل، جمع المناقب، كانت وفاته عام ١٥٧هـ. انظر: التاريخ الكبير (٥/١٩٨)، شذرات الذهب (١/٣٩٣)، ولسان الميزان (٨/٤٩٦).

له سوسن كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، أخذ عنه معبد الجهني، وأخذ غيلان عن معبد»[١].

ويقول الشهرستاني: «وأما الاختلاف في الأصول، فحدث في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري في القول بالقدر، وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر، ونسج على منوالهم واصل بن عطاء الغزال..»[٢].

ويقول ـ عن القاعدة الثانية من قواعد المعتزلة وهي العدل، والمراد به نفي القدر ـ: «سلكوا في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكثر مما كان يقرر قاعدة الصفات..»[٣].

ومن الواضح جداً، التشابه بين مذهب نسطور في الأقانيم، ومذهب أبي هاشم في الصفات، خلافاً لما ذكره النشار.

يقول الشهرستاني ـ موضحاً مذهب النسطورية من النصارى ـ: «النسطورية، أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، وتصرَّف في الأناجيل بحكم رأيه. وإضافته إليهم إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة. قال: عن الله تعالى واحد، ذو أقانيم ثلاثة: الوجود، والعلم، والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو.. وأشبه المذاهب بمذهب نسطور في الأقانيم: أحوال أبي هاشم من المعتزلة، فإنه يثبت خواص مختلفة لشيء واحد، ويعني بقوله: واحد، يعني: الإله، قال: هو واحد بالجوهر، أي ليس مركباً من جنسين بل هو بسيط وواحد، ويعني: بالحياة والعلم أقنومين جوهرين، أي: أصلين مبدأين للعالم، ثم فسَّر العلم بالنطق والكلمة، ويرجع منتهى كلامه إلى إثبات كونه تعالى موجوداً، حياً، ناطقاً، كما تقول الفلاسفة في حد الإنسان إلا أن هذه المعاني تتغاير في الإنسان لكونه جوهراً مركباً، وهو جوهر بسيط غير مركب»[٤].

ويثبت الشهرستاني أن أبا الهذيل العلَّاف مذهبه في الصفات قريب من مذهب أقانيم النصارى، بل هو بعينه، فيقول: «.. والفرق بين قول القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل: عالم بعلم هو ذاته، أن الأول نَفْيُ الصفة، والثاني: إثباتُ ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات.

وإذا أثبت أبو الهذيل هذه الصفات وجوهاً للذات، فهي بعينها أقانيم النصارى أو أحوال أبي هاشم»[٥].

وقد أثبت الشهرستاني، أيضاً أن فرق المعتزلة كالخابطية والحدثية عقيدتها في عيسى عليه السلام مأخوذة من عقائد النصارى.

---

(١) ولسان الميزان (٢٥/١١٧).

(٢) الملل والنحل (١/٢٨).

(٣) المرجع السابق (١/٤٧).

(٤) المرجع السابق (٢/٢٢٥)، وانظر: (١/٨٢).

(٥) المرجع السابق (١/٥٠).

يقول: «البدعة الأولى ـ أي من بدع الخابطية والحدثية ـ: إثبات حكم من أحكام الإلهية في المسيح عليه السلام موافقة للنصارى على اعتقادهم أن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [الفجر: ٢٢]، وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام..

وزعم أحمد بن خابط أن المسيح تدرع بالجسد الجسماني وهو الكلمة القديمة المتجسدة، كما قالت النصارى»[(١)].

٣ ـ أحسن النشار حين أثبت أن غلاة المتصوفة تأثروا بالنصرانية وغيرها، ولكنه ينفي أن يكون أهل التصوف السني أخذوا شيئاً من النصرانية، ودليله على ذلك أن الزهد مصدره الكتاب والسنة، وهذا النفي ليس بسديد، والدليل في غير موضعه، وذلك لأن الزهد الشرعي لا علاقة له بالتصوف لا من قريب ولا من بعيد، وإنما الذي له علاقة بالتصوف هو الزهد البدعي، وهو ترك الدنيا بالكلية، والتصوف كذلك أمر زائد على الزهد البدعي؛ لأنه مرحلة علمية لا عملية يتلقى فيها المعرفة عن طريق الغنوص، ويصل الإنسان فيها إلى عقيدة وحدة الوجود، كما سيأتي إيضاح ذلك بالتفصيل في باب التصوف، والمهم هنا، هو بيان أن الزهد البدعي بلا شك قد تأثر بالنصرانية، وقد ثبت اللقاء بين الزهاد على الطريقة المبتدعة وبين الرهبان في صوامعهم، وأنهم كانوا يسمعون مواعظهم، ومع هذا فإنا نقول ليس مصدر الزهد البدعي هو النصرانية فحسب، بل استقوا منها ومن غيرها، وأمَّا التصوف السني الذي يسميه النشار بهذا الاسم وهو الفناء الذي يعقبه بقاء، فهذا أيضاً قد أخذ من النصرانية ومن البوذية ومن غيرهما، وهو والتصوف الفلسفي شيء واحد، إلَّا أن الفلسفي فناء يعقبه بقاء في الوحدانية أي: عقيدة وحدة الوجود، ولا يرجع فيه الإنسان إلى بشريته، وهذا هو التصوف المطلوب.

والمقصود هنا، بيان خطأ النشار حين ذكر أن المتصوفة أخذوا عقائدهم من الكتاب والسنة ولم يتأثروا فيها بعقائد النصارى.

يقول الشيخ إحسان إلهي ظهير: «ولقد بوب الصوفية في كتبهم أبواباً مستقلة في مدح العزوبة وذم التزويج، وهذا الأمر لا يحتاج إلى بيان أنه لم يأخذه المتصوفة إلا من رهبان النصارى، ونساك المسيحية الذين ألزموا أنفسهم التبتل، خلافاً لفطرة الله التي فطر الناس عليها، تقليداً لهم واتباعاً لسنتهم، واقتداء لمسالكهم ومشاربهم، مخالفين أوامر الله، وأوامر رسوله ﷺ الناسخ لجميع الشرائع والأديان..»[(٢)].

ويقول د. عبد اللطيف الحفظي: «لقد أخذت الصوفية عن النصارى مبدأ الغلو في الدين والتنطع فيه، فنصوص العهد الجديد النصرانية تدعو إلى التقشف والانقطاع عن

---

(١) الملل والنحل (١/ ٦٠).

(٢) التصوف (المنشأ والمصادر) (٦١).

الناس، والترفع عن المتع المشروعة في الحياة، والمقاومة العنيفة لطبيعة النفس الإنسانية، وكبت ميولها ورغباتها الطبيعية وظهر هذا التشدد عند الصوفية تحت ما يسمى عندهم بالرياضة والمجاهدة، والجوع والحزن والعزلة، وكلها تعابير عن التشدد في العبادة، وترك التمتع بالمباحات، بل يصل إلى درجة التقصير في الضروريات من الأكل والشرب والزواج ونحوه، وهذا كله عندهم سبيل الوصول إلى الولاية»[١].

وسيأتي ـ بإذن الله تعالى ـ تفصيل مصادر المتصوفة في عقائدهم المختلفة وبيان أن النصرانية كانت من أهم المصادر.

٤ ـ أحسن النشار حين أثبت تأثر الفرق الشيعية الغالية بالنصرانية وغيرها، ولكن أخطأ حين أخرج الشيعة الاثنا عشرية من الفرق الشيعية الغالية، فإذا لم تكن عقائدهم في أئمتهم وفي الإمامة غلو، فلا غلو في هذه الحياة الدنيا. وسيأتي في باب الفرق الشيعية الكلام عن فرقها وعقائدها بشيء من التفصيل، وسأكتفي في هذا المكان بالإشارة إلى تأثر الفرق الشيعية بالنصرانية سواء في ذلك الغلاة أو الشيعة الاثنا عشرية التي هي أقل في غلوها من الإسماعيلية والنصيرية والدروز، وإلَّا فهي غالية في عقائدها كما تقدم.

يقول البغدادي ـ عن ابن سبأ ـ أنه كان يقول: «إن علياً صعد إلى السماء، كما صعد إليها عيسى ابن مريم»[٢].

وذكر الملطي، أن الشعبي قال: «لقد غلت هذه الشيعة في علي كما غلت النصارى في عيسى»[٣].

وقال ابن عبد ربه: «فأمَّا الرافضة فلها غلو شديد في علي، فقد ذهب بعضهم مذهب النصارى في المسيح»[٤].

وقد أثبت الدكتور فتحي الزغبي بنصوص عديدة التشابه بين عقائد غلاة الشيعة وبين عقائد النصارى، ثم قال: «وأعتقد أن ذلك يدل على صلة قوية بين دعوة القرامطة وبين المسيحية، فعندما يدعي أحد زعماء القرامطة بأنه المسيح، وأنه الكلمة، وروح القدس، ويردد اسم عيسى في الأذان، ثم يغير القبلة إلى بيت المقدس، وكذلك الحج، فما الذي يدعوه إلى القول بذلك إلَّا إذا كان هناك اتصال قوي وتأثر شديد بالمسيحية»[٥].

ويقول عن النصيرية: «أمَّا النصيرية فإنهم قد تأثروا بالمسيحية إلى حد كبير، خاصة أنهم يقولون بتأليه الإمام علي، ولكنهم يضيفون إليه اثنين يقدسونهما، فتكون لديهم ثالوث مقدس، أشبه بثالوث النصارى»[٦].

---

(١) تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة (١٥٦).
(٢) الفرق بين الفرق (١٤٣).
(٣) التنبيه والرد (١٥٧).
(٤) العقد الفريد (١/ ٣٥٠).
(٥) غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام (٥١٢).
(٦) غلاة الشيعة (٥١٨).

والاثنان ـ كما هو معلوم ـ هم محمد ﷺ وسلمان الفارسي، ويرمزون لهذا الثالوث بحروف ع.م.س[١].

وقد أثبت د. مصطفى الشكعة أن النصيرية متأثرة في ثالوثها بالنصارى بدليل احتفالهم بأعيادهم، فقال: «ولعلَّ من القرائن التي تفسر لنا ذلك احتفالهم الكامل بالأعياد المسيحية احتفالهم بالأعياد الإسلامية»[٢].

وعلى ذلك فإن غلو الشيعة عامة في أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود المخلوقين إلى حدود الخالق ﷻ ظاهر تأثرهم فيه بالنصارى، يقول ابن خلدون: «إن الغلاة قالوا بألوهية الأئمة، إما على أنهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية، أو أن الإله حلَّ في ذات الإمام البشرية وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى عليه السلام»[٣].

ويقول الشهرستاني: «الغالية، هؤلاء هم الذين غلوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقة، وحكموا فيهم بأحكام الإلهية، فربما شبهوا واحداً من الأئمة بالإله، وربما شبهوا الإله بالخلق، وهم على طرفي الغلو والتقصير، وإنما نشأت شبهاتهم من مذاهب الحلولية، ومذاهب التناسخية، ومذاهب اليهود والنصارى، إذ اليهود شبهت الخالق بالخلق، والنصارى شبهت الخلق بالخالق، فسرت هذه الشبهات في أذهان الشيعة الغلاة حتى حكمت بأحكام الإلهية في حق بعض الأئمة، وكان التشبيه بالأصل والوضع في الشيعة»[٤].

المسألة الثالثة

موقف النشار من تأثير الفلسفة اليونانية في نشأة الفرق

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن الفلسفة اليونانية انتقلت إلى العالم الإسلامي عن طريقين: مباشر وغير مباشر.

فأمَّا الطريق المباشر: فهو طريق الترجمة، وكانت البداية الرسمية في عهد الخلافة العباسية بأمر من أبي جعفر المنصور، وبلغت أوج قوتها لدى المأمون.

وأمَّا الطريق غير المباشر: فهناك عدة احتمالات لذلك منها:

أ ـ عن طريق المناقشات الشفوية التي كانت تتم بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة

(١) انظر: الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، د. محمد أحمد الخطيب (٣٤١).
(٢) إسلام بلا مذاهب (٣٣٢).
(٣) المقدمة (١٧٧).
(٤) الملل والنحل (١/ ١٧٣).

المنبثة كنائسهم في العالم الإسلامي، وقد كان رجال الكنيسة متسلحين بالفلسفة اليونانية، فحدث تبادل الآراء وتبادل الأسلحة، على حد تعبيره.

ب ـ عن طريق تردد بعض المسلمين على مراكز البحث الفلسفي، والمدارس الملحقة بالكنائس والأديرة، فعرفوا أجزاء من الفلسفة اليونانية.

ت ـ عن طريق الغنوصية، فقد كانت تحمل في أعماقها الفلسفة اليونانية والتي انتشرت في العالم الإسلامي انتشاراً عظيماً[١].

وقد ذكر أحد عشر مذهباً من مذاهب الفلسفة اليونانية، ليدلل بأنَّ الفلاسفة المسلمين ويعني بهم: أهل الكلام من معتزلة وأشاعرة وماتريدية ومن نحا نحوهم، لم يأخذوا شيئاً من مذاهبهم، وأن الفلاسفة الإسلاميين يعني بهم: الفارابي وابن سينا والكندي وكذلك ابن رشد، أخذوا كثيراً من تلك المذاهب، وصاغوها بصورة إسلامية[٢]، وفيما يلي عرض موجز لتلك المدارس:

١ ـ المدارس الطبيعية:

وهي مدرسة كل من: طاليس[٣] وانكسمندريس[٤] وانكسيمانس، وهؤلاء فلاسفة ظهروا قبل أرسطو، وهم بداية الفلسفة اليونانية تاريخياً، ويسمون بفلاسفة المدرسة الأيونية[٥]، أو مدرسة ملطية، أو مدرسة قبل سقراط وهم معطلة الفلاسفة، فطاليس يعيد الكائنات إلى الماء، وانكسيمانس إلى الهواء، وانكمندريس يعيدها إلى مادة لا متناهية، لا ماء ولا هواء.

ويرى النشار أن آراء أصحاب هذه المدرسة قد نقلت إلينا في صورتين:

الحقيقية والمشوَّهة، وأن الفلاسفة الإسلاميين أو من يدعون بذلك ـ كما يقول النشار ـ اتخذوا الصورة المشوَّهة ونقلوها بصورة توحيدية حتى تقبل في المجتمع الإسلامي، ولا يقف المجتمع منها موقف العداء[٦].

٢ ـ المدرسة الفيثاغورية:

يمثل هذه المدرسة فيثاغورس[٧]، وقد وصلت آراؤه إلى العالم الإسلامي في صورتين،

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٠٣ ـ ١٠٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٠٧ ـ ١١٠).

(٣) طاليس هو: فيلسوف يوناني، عالم بالرياضة والفلك من المدرسة الأيونية (٦٤٠ ـ ٥٤٦ ق. م).

(٤) انكسمندريس هو: تلميذ طاليس وخليفته في مالطية (٦١٠ ـ ٥٤٧ ق. م)، انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (١٤).

(٥) الأيونية: نسبة إلى منطقة أيونيا، وهي اسم قديم لمنطقة تشمل القطاع الأوسط من ساحل آسيا الصغرى الغربي، انظر: موسوعة المورد (٥/ ٢٠١).

(٦) انظر: نشأة الفكر (١/ ١١٤، ١٢٣).

(٧) فيثاغورس هو: عالم رياضي وفيلسوف يوناني، مؤسس المدرسة الفيثاغورية، أسهم في تطوير الهندسة =

صورة حقيقية وصورة مشوهة، أمَّا الصورة الحقيقية فهي ما يسمى بالفيثاغورية القديمة وهي التي يرد فيها أصل الكائنات إلى العدد، ويختار من العدد واحد، وأمَّا الصورة المشوهة فهي التي تسمى بالفيثاغورية الحديثة أو الجديدة، وهي خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية، ويذكرون فيها أنَّ فيثاغورس يدعي أنه شاهد العوالم بحسه وحدسه الفلكي، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك، ووصل إلى مقام الملك، وأنه ما سمع قط ألذ من حركاتها ولا رأى شيئاً أبهى من صورها وهيئاتها.

يرى النشار أن الفيثاغورية الحديثة هي التي انتشرت في أوساط الإسلاميين، فقبلتها الفرق الباطنية من إسماعيلية وإخوان الصفا وأهل الغنوص والبهائية، وأما المتكلمون من المعتزلة وشيعة معتدلة وأهل سنة ـ أشاعرة وماتريدية ـ فقد رفضوها، ووقفوا ضدها[١].

٣ ـ المدرسة الإيلية:

من أبرز رجالها: أكسانوفان[٢]، وبارمنيدس[٣]، وزينون[٤] ومليسوس[٥]، وقد ذكر آراءهم في المبدع الأول وأنها ترجع إلى القول بأنه واحد بسيط، أزلي، لا يتغير، ولا يتحرك، ولا يتجزأ، غير متناه وله حياة عاقلة، على اختلاف بينهم في بعض الجزئيات.

يرى النشار أن الإسلاميين عرفوا إلى حد كبير فلسفة إيليا، كما عرفوا أسماء رجالها، ولكنهم عرفوها في صورة مختلطة بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة[٦].

٤ ـ مدرسة التغيّر:

يمثلها: هرقليطس، والذي يرى أن مبدأ الموجودات هو النار، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء، وما تحلل من الماء بالنار صار هواء، فالنار هي المبدأ وإليها المنتهى، ومنها الكون وإليها الفساد، ويرى أن كل شيء يتغير من الضد إلى الضد، وأن الوجود جسمي.

يرى النشار أن آراء هرقليطس أثرت في الفلاسفة الإسلاميين والمسلمين على حد

= (٥٧٢ ـ ٤٩٧ق.م)، انظر: موسوعة المورد (٨/ ١٠٤).

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٢٣ ـ ١٣٢).

(٢) أكسانوفان هو: أبرز رجال المدرسة الإيلية، كان شاعراً حكيماً (٥٧٠ ـ ٤٨٠ ق.م) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (٢٨).

(٣) بارمنيدس هو: تلميذ أكسانوفان فيلسوف شاعر وهو أول من نظم شعراً في الفلسفة ولد عام (٥٤٠ ق. م) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (٢٨).

(٤) زينون هو: فيلسوف يوناني طور الفلسفة الإيلية ووضع عدداً من البراهين لإثبات أن الحركة وهم لا حقيقة (٤٩٠ ـ ٤٣٠ ق. م) انظر: موسوعة المورد (١٠/ ٢٠٢).

(٥) مليسوس هو: فيلسوف يوناني، مثل المذهب الإيلي في أيونية ولد عام (٤٤٠ ق. م) انظر: موسوعة المورد (٤/ ٣٨).

(٦) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٣٢ ـ ١٣٦).

سواء، فقد أثرت في مجسمة أهل السنة ومجسمة الشيعة، فقد آمنوا بجسمية الوجود، وأمَّا تعظيم النار وعبادتها فقد أثرت في غلاة الشيعة وغلاة المتصوفة، لكن ربط التأثر بالزرادشتية أولى.

ويرى أن الأثر الظاهر لهرقليطس في العالم الإسلامي هو فكرته في التغير، وما يتبع التغير من فكرة السنة الدور أو السنة الكبرى، والتي أثرت في إخوان الصفا.

وذكر رأي الشيخ المفيد حين ربط بين فكرة النظَّام في الخلق المتجدد أو الخلق المستمر، وبين رأي هرقليطس في التغير، حيث يرى أن الإنسان لا يمكن أن يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً، ولم يعلق على ذلك بشيء[١].

٥ ـ مدرسة الطبيعيين المتأخرين:

من أبرز رجاله: أنبادوقليس[٢]، وأنكساغوراس[٣]، وأصحاب المدرسة الذرية: لوقيبوس، وديموقريطس[٤].

يرى النشار أن الباطنية وطوائف من الصوفية قد تأثروا بأنبادوقليس، وأن المتكلمين قد تأثروا بانكساغوراس، أو على الأقل قد حدث تشابه بينهم في الآراء، وقد تأثروا في قولهم بالجزء الذي لا يتجزأ بديموقريطس.

وذكر عن مجموعة من المؤرخين قولهم بأن النظَّام أخذ فكرة الكمون من أنكساغوراس، وأن العلَّاف تتلمذ في أفكاره على أنبادوقليس[٥].

٦ ـ المدرسة السوفسطائية:

عرفت هذه المدرسة باسم مبطلوا الحقائق، لشكهم في العقليات والحسيات، واعتبارهم الوهميات فقط مقياساً للمعرفة الإنسانية، فهم القائلون بأن الحقائق نسبية، والماهيات متغيرة.

وأبرز رجال هذه المدرسة هم: بروتاغوراس[٦] صاحب مذهب العندية، وهم الذين يقولون: مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم، أو باطل بالقياس إلى خصومهم.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٣٦ ـ ١٤١).

(٢) أنبادوقليس هو: فيلسوف يوناني وطبيب شاعر وزعيم ديني (٤٩٠ ـ ٤٣٠ ق. م) انظر: موسوعة المورد (٤/ ٥٤).

(٣) أنكساغوراس هو: فيلسوف يوناني، وصف الشمس بأنها كتلة من الصخر بيضاء ساخنة اشتهر عام(٤٥٠ ق.م) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (٤١).

(٤) ديموقريطس هو: فيلسوف يوناني تتلمذ على لوسيوس وتبنى نظريته الذرية وطورها، يدعى الفيلسوف الضاحك بسبب مزاجه المرح. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (٣٨)، وموسوعة المورد (٣/ ١٧٥).

(٥) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٤١ ـ ١٦٢).

(٦) بروتاغوراس هو: فيلسوف يوناني، أول السوفسطائيين وأشهرهم، اتهم بالمروق من الدين، فأحرقت كتبه ونفي من أثينا. (٤٨٠ ـ ٤١٠ق.م) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (٤٦)، وموسوعة المورد (٨/ ٨٨).

وكذلك من رجال هذه المدرسة: نمورغياس[(١)]، صاحب مذهب العنادية، وهم الذين يقولون: ما من قضية بديهية أو نظرية إلَّا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القوة والقبول في الأذهان.

يرى النشار أن الحكم بأن المعتزلة تأثروا بمذهب السوفسطائية جائر وخاطئ، فليس من منهجهم التلاعب بالألفاظ لتغيير الحقائق، لا النظَّام ولا الجاحظ ولا غيرهما من المعتزلة[(٢)].

٧ ـ المدرسة التصورية المثالية:

أبرز رجالها هم: سقراط وأفلاطون وأرسطو، وقد احتل كل واحد من هؤلاء الثلاثة مكانة كبرى لدى الفلاسفة الإسلاميين، بخلاف الفلاسفة المسلمين.

وقد ذكر النشار أن آراء سقراط انتشرت في العالم الإسلامي على شكل حكم وأمثال.

وذكر أن الفلاسفة الإسلاميين أمثال: محمد بن زكريا الرازي، والفارابي وابن سينا، والفلاسفة الصوفية، قد تأثروا بأفلاطون تأثراً عظيماً، ويرى أن من الممكن أن يكون قد أثر في دوائر المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة.

ويرى أن النظريات في الحب قد أثرت في مدرسة الفقهاء الظاهريين والمفكرين السلفيين من الحنابلة.

وأمَّا أرسطو، فيرفض النشار بكل قوة، أن يكون له أثر على الفلاسفة المسلمين، فقد أنكروا عقيدته، وكذلك منهج بحثه، وكفروه وكفروا كل من أخذ بآرائه، بخلاف الفلاسفة الإسلاميين فقد قلدوه وتابعوه، وافتتنوا به، ولكن يرى أن المسلمين لم يستمروا على هذا الموقف إلى النهاية، فما كاد ينتهي القرن الخامس الهجري حتى بدأوا يمزجون الفلسفة بالكلام، وكان ذلك إعلاناً بنهاية العصر الذهبي للعقل الإسلامي الخالص، حتى جاء ابن تيمية وابن القيم وابن عبد الهادي بحركة مضادة لعلوم اليونان، فانبثق عنها فكر إسلامي أصيل[(٣)].

٨ ـ المدرسة اللذية:

يعتبر أبيقور هو أبرز رجال هذه المدرسة، وقد سميت باللذية لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه من تعلم الفلسفة هو اللذة التابعة لمعرفتها، وتسمى الأبيقورية نسبة لأبيقور.

ومن أشهر مذاهب هذه المدرسة: مذهب أبيقور الذري، وهو إثبات الجوهر الفرد،

---

(١) نمورغياس هو: فيلسوف يوناني، تتلمذ على أنبادوقليس (٤٨٠ ـ ٣٧٥ ق.م). انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (٤٨).

(٢) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٦٢ ـ ١٦٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٦٤ ـ ١٦٧).

الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا المذهب يشبه إلى حد كبير مذهب المتكلمين في الجزء الذي لا يتجزأ، فهل تأثر المتكلمون بالأبيقورية؟.

يترك النشار الإجابة على هذا السؤال، محاولاً الإشارة إلى أن الأدلة غير كافية للجزم بهذا الأمر[١].

٩ ـ المدرسة الرواقية:

سمّيت بهذا الاسم لأن كل من المؤسس الأول لها: زينون، والمؤسس الثاني: كريزيب كان يعلم أصحابه في رواق هيكل مدينة أثينا بأرض يونان ومن أسماء هذه المدرسة الأخرى: أصحاب المظال والمظلة والأسطوان والأسطوانة والروحانيون.

يرى النشار أنَّه كان لهذه المدرسة الأثر الكبير على الفلسفة عامة، وعلى المتكلمين بشكل خاص، لا سيما في قولهم بأن العالم واحد وأنه جسم، فأدى ذلك إلى القول بوحدة الوجود، وإلى القول بأن الله تعالى جسم، فتأثر بذلك الصوفية فقالوا بوحدة الوجود، وتأثر بذلك مقاتل بن سليمان وهشام بن الحكم وغيرهما فقالوا عن الله تعالى أنه جسم[٢].

١٠ ـ مدرسة الشكاك التجريبيين:

يطلق على هذه المدرسة أيضاً لقب اللاأدرية، ويعتبر بيرون من أبرز رجالها، وهي نوع من السفسطة، إلا أن الفلسفة يكون الشك فيها جدلاً، ولكن اللاأدرية يكون الشك حقيقة، فهم يقولون: نحن شاكون، وشاكون في أنَّا شاكون.

يرى النشار أن لهذه المدرسة أثراً على المتكلمين لا سيما الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، فقد استفاد من حججهم، وكذلك يزعم أنَّ ابن تيمية استند في نقده المنطق الآرسطي على عناصر مأخوذة منهم[٣].

١١ ـ الأفلاطونية المحدثة:

يرى النشار أن هذه المدرسة هي أكثر المدارس أثراً في العالم الإسلامي[٤]، فقد تأثر بها الفلاسفة الإسلاميون من أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد[٥]، وكذلك الفرق الخارجة عن الإسلام مثل غلاة الشيعة والبابية والبهائية[٦].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٦٨ ـ ١٧١).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٧١ ـ ١٧٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٧٩).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ١٧٩).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٣، ١٨٤).
(٦) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٥).

وأما أصحاب الفلسفة المسلمة وهم علماء الكلام من الأشاعرة والمعتزلة والماتريدية والشيعة المعتدلة والصوفية الأخلاقية السنية فإنهم لم يتأثروا بها[(١)].

وذكر النشار اسمين من أبرز أعلام هذه المدرسة وهما: أفلوطين وبرقلس، وأشار إلى أن أفلوطين قام بالتنسيق والتوفيق بين مختلف المذاهب من أفلاطونية وأرسطاطاليسية وفيثاغورية ورواقية وغنوصية شرقية، فصار يطلق على مذهبه مذهب الأفلاطونية الحديثة، وتابعه في هذا العمل كذلك برقلس وأتمه فصار يطلق على مذهبه الأفلاطونية المحدثة[(٢)].

أقول: لعل هذا هو السبب في اختلاف تسمية هذا المذهب تارة بالأفلاطونية المحدثة، وتارة بالحديثة، وتارة بالمذهب الأفلاطوني الحديث، وتارة بالمذهب الأفلوطيني المحدث.

وذكر أن هذه المدرسة هي نهاية الفكر الهلينستي، أي: الفكر الممتزج بعناصر شرقية، فإن النشار يذكر بأن الفلسفة اليونانية تنقسم إلى قسمين: يونانية خالصة، وهذه اصطلح على تسميتها بالفكر الهليني، ويونانية ممزوجة بفلسفات أخرى، وهذه تسمى بالفكر الهلينستي، فكانت هذه المدرسة هي آخر المدارس اليونانية وآخر الفكر الهلينستي، وأعظمها تأثيراً في العالم الإسلامي[(٣)].

ثانياً: النقد:

سيكون نقد النشار فيما عرضه من تأثير مدارس الفلسفة اليونانية على نشأة الفرق مختصراً؛ لأن المباحث القادمة ستتناوله بشكل مفصل حين التعرض لأسباب نشأة كل فرقة على حدة، ولذا سأقتصر في هذا الموضع على بيان الأمور التالية:

١ ـ أجاد النشار في بيان كيفية وصول الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي، وأظهر براعة فائقة في ذلك، وسعة اطلاع، ومعرفة دقيقة لبداية معرفة المسلمين لتلك الفلسفات، بل بين نوع الصورة التي عرفت فيها، هل هي صورة حقيقية أم مشوهة؟ ولذا فقد أفاد النشار الباحثين في تنبيههم لتلك الأمور[(٤)]، وقد حذر من فعل الفلاسفة الإسلاميين أمثال الفارابي والكندي وابن سينا وإخوان الصفا حين فضلوا الصورة المشوهة على الحقيقية لتلك الفلسفات، وصوروها بصورة توحيدية حتى يتقبلها المجتمع الإسلامي[(٥)].

يقول النشار: «وإننا لنرى نزعة عامة عند الإسلاميين، وقد سبقوا بها نيتشة وغيره من

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٨٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٠ ـ ١٨٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٣).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ١٥٨).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ١١٦).

مفكرين محدثين، وهذه النزعة تقرر أن الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني»[١].

وبين أن الفلاسفة الإسلاميين فسروا كلام الفلاسفة اليونانيين عن أحادية المادة أنه كلام عن أحادية الله، فزعموا أن الفلاسفة الطبيعيين تكلموا في وحدانية الله، وليس الأمر كذلك[٢].

٢ ـ أحسن النشار حين أكَّد على تأثر الفلاسفة الإسلاميين من أمثال ابن سينا والفارابي والكندي بالفلسفة اليونانية وأن دورهم مع الفلسفة اليونانية كان دور الشارح والموفق بينها وبين عقائد الإسلام، فتارة يجرون تعديلات على بعض المذاهب اليونانية لتوافق الدين الإسلامي، وتارة يقومون بتحريف النصوص لتوافق تلك المذاهب[٣].

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وابن سينا لمَّا عرف شيئاً من دين المسلمين وكان قد تلقى ما تلقاه عن الملاحدة وعن من هو خير منهم من المعتزلة والرافضة، أراد أن يجمع بين ما عرفه بعقله من هؤلاء وبين ما أخذه من سلفه، فتكلم في الفلسفة بكلام مركب من كلام سلفه ومما أحدثه، مثل كلامه في النبوات، وأسرار الآيات والمنامات، بل وكلامه في بعض الطبيعيات والمنطقيات وكلامه في واجب الوجود، ونحو ذلك، وإلا فأرسطو وأتباعه ليس في كلامهم ذكر واجب الوجود ولا شيء من الأحكام التي لواجب الوجود، وإنما يذكرون العلة الأولى، ويثبتونه من حيث هو علة غائية للحركة الفلكية يتحرك الفلك للتشبه به.

فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح، حتى راجت على من لم يعرف دين الإسلام من الطلبة النظار، وصاروا يظهر لهم بعض ما فيها من التناقض، فيتكلم كل منهم بحسب ما عنده، ولكن سلموا لهم أصولاً فاسدة في المنطق والطبيعيات والإلهيات ولم يعرفوا ما دخل فيها من الباطل، فصار ذلك سبباً إلى ضلالهم في مطالب عالية إيمانية أو مقاصد سامية قرآنية خرجوا بها عن حقيقة العلم والإيمان، وصاروا بها في كثير من ذلك لا يسمعون ولا يعقلون، بل يتسفسطون في العقليات، ويقرمطون في السمعيات»[٤].

ويقول الشهرستاني: «المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي، . . وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، وغيرهم، وإنما علامة القوم: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، قد سلكوا كلهم طريقة أرسطو طاليس في جميع ما

(١) نشأة الفكر (١/ ١١٢).
(٢) انظر المرجع السابق (١/ ١١٤).
(٣) انظر: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي، د. عبد الفتاح فؤاد (١٧٧).
(٤) الرد على المنطقيين (١٤٣، ١٤٤).

ذهب إليه وانفرد به، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين»[١].

٣ ـ رغم دقة النشار المتناهية في عرضه مدارس الفلسفة اليونانية، وقيامه بعقد مقارنات بين مذاهب تلك المدارس وبين مذاهب الفرق التي وجدت في عهد الإسلام، وتوضيحه الصلة بين تلك المدارس وبين هذه الفرق، إلا أنه من أجل التدليل على أن الفرق الكلامية لم تتأثر في نشأتها بالفلسفة اليونانية كان يجادل بالباطل تارة، ويحيد عن النتيجة الواضحة تارات، ويسلم في بعض الأحيان بوجود تأثير لكنَّه يقول بأنه تأثر في الفرعيات لا الأصول، وأنه مجرد تبادل أسلحة، وهكذا اضطرب في هذه الجزئية اضطراباً عظيماً، بل وجدته في الطبعات القديمة كان يصرح بالتأثير[٢]، ولكن إثبات ذلك يبطل فكرة النشار من أساسها، وهي إثبات فلسفة مسلمة خالصة نابعة من الكتاب والسنة بدأها المعتزلة وطورها الأشاعرة، ولذا فهو من أجل هذا يرد الحجج الواضحة البينة الدالة على الصلة بين المعتزلة والجهمية وبين الفلاسفة اليونان.

يقول أبو الحسن الأشعري: «.. غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك»[٣].

وبإجراء عدة مقارنات سريعة بين عقائد المعتزلة وأقوال الفلاسفة اليونان تتضح الحقيقة جلية بأن المعتزلة تأثروا تأثراً عظيماً في أصولهم العقدية بفلسفة اليونان[٤]، علماً بأنه يكاد يتفق كتاب المقالات قديماً وحديثاً، ويوافقهم النشار أيضاً، بأن طبقة التلاميذ من المعتزلة، وهم المعتزلة المتأخرون، كما يطلق عليهم، قد أخذوا من الفلاسفة اليونان الشيء الكثير، ولكن المجادلة في المعتزلة المتقدمون وهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، هل تأثروا في أقوالهم بمصادر خارجية أم لا؟.

فإذا ثبت يقيناً بأن المعتزلة المتقدمين أخذوا عقيدة القدر عن القدرية، وأخذوا عقيدة الصفات عن الجهمية، ومن الثابت تأثر القدرية والجهمية بمصادر خارجة عن الإسلام، ومنها الفلسفة اليونانية، فقد ثبت يقيناً تأثر المعتزلة المتقدمين بالفلسفة اليونانية كما هو ثابت عن المتأخرين سواء كان التأثير مباشراً أو عن طريق القدرية والجهمية.

وستكون هناك عودة تفصيلية بمشيئة الله لبحث هذا الموضوع.

---

(١) الملل والنحل (٤١٤).

(٢) انظر: الطبعة الأولى من نشأة الفكر (٣٥).

(٣) مقالات الإسلاميين (٢/١٧٦، ١٧٧).

(٤) انظر: تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة (١٨٠، ١٨٥).

المسألة الرابعة

موقف النشار من تأثير الغنوصية في نشأة الفرق

تمهيد:

يعرِّف النشار: الغنوص أو «الغنوسيس» من ناحيتين: من ناحية اللغة اليونانية، ومن ناحية المصطلح المتعارف عليه.

فالغنوص معناه بلغة يونان: المعرفة.

ومعناه اصطلاحاً: التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا.

أو هو: تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية[١].

ثم بيَّن أن الغنوص أنواع، وأخذ يبين تأثير كل نوع منها في نشأة الفرق، وقد تعرض للأنواع التالية:

١ ـ الغنوصية اليهودية والمسيحية.

٢ ـ الغنوصية الفارسية (المجوسية).

٣ ـ الغنوصية الحرنانية والصابئة.

٤ ـ الغنوصية الهندية[٢].

١ ـ الغنوصية اليهودية والمسيحية.

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الغنوص دخل على الديانة اليهودية بسبب مجاورتهم للفارسيين وهم في منفاهم، في بابل، ثم التحم الغنوص بيهود الإسكندرية، ثم بيهود فلسطين[٣].

ويرى أن الأفكار الغنوصية قد تبلورت في أعماق اليهودية فيما يطلق عليه اسم «القبالا» أو «الكبالا»، وكانت الكبالا أكبر غنوص سري متحرك في أرجاء العالم المعروف وقتئذ[٤]. وقد عرَّف الكبالا اليهودية في جوهرها الغنوصي بأنها: تشوف نحو معرفةٍ للعالم، وأصله، وحكومته ونهايته، عن طريق التأمل والإشراق.

ولا بد للتوصل إلى هذه المعرفة من سلوك قاسٍ، وتركز داخلي وانعكاس باطني، وأعلنت الغنوصية اليهودية أن مبادئها لا ينبغي أن تلقى إلا لحلقة محددة من المريدين،

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٨٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٧ ـ ٢٢٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٧).

وأنها تريد أن تصل بهم إلى الخلاص الفردي والجماعي[١].

ثم انتقل النشار إلى بيان كيفية انتقال الكبالا اليهودية إلى العالمين المسيحي والإسلامي، فذكر أن ذلك كان عن طريقين: الكبالا العملية والكبالا النظرية.

أما الأولى، فهي تعليم السحر والشعوذة.

أما الثانية، فهي مذهبها الغنوصي النظري[٢].

وبيَّن أن العالم الإسلامي وصلته الغنوصية اليهودية عن طريق فيلون المسيحي المتأثر بالغنوصية اليهودية والذي أثر بدوره في القديس يوحنا الإنجيلي وقد وصلت أفكار فيلون إلى العالم الإسلامي من مسالك متعددة[٣].

وقال النشار مبيناً الفرق المتأثرة بأفكار فيلون: «ونرى كثيراً من أفكاره منبثة في كتب فلاسفة الصوفية الإسلاميين. إنَّ فيلسوف الصوفية محيي الدين ابن عربي إنما هو صورة أخرى من فيلون. والكبالا اليهودية الغنوصية تغذت في أعماق المذهب الإسماعيلي»[٤].

ثانياً: النقد:

١ ـ مما لا شك فيه ـ كما ذكر النشار ـ أن أصل الغنوص هم أهل فارس، فالحكمة المشرقية هي حكمة أهل فارس، وهي عكس فلسفة أرسطو، فبينما فلسفة أرسطو تعتمد على الاستدلال والبرهنة العقلية، فإن الحكمة المشرقية قائمة على الكشف والذوق، وسمِّيت مشرقية أو إشراقية؛ لأنهم يرون أن الشرق هو النبع الرمزي لإشراق النور، فالتأويل الرمزي للنصوص بما يخالف ظاهرها، اعتماداً على الكشف والذوق، الذي يتوصل إليه بعد المرور بتدريبات محددة عند أهلها، يسمى هذا النوع من المعرفة: غنوصية أو عرفانية أو حكمة إشراقية أو مشرقية، أو علم الباطن المخالف لعلم الظاهر[٥].

٢ ـ وكما ذكر ـ أيضاً ـ فقد انتقل الغنوص إلى اليهودية ومن ثم إلى المسيحية، وظهر فيهم التأويل الرمزي (الباطني) للنصوص بما يخالف الظاهر منها، وذلك لدواعي عدة أهمها: التحرر من دلالة النصوص المقدسة ـ عندهم ـ بغية التوفيق بينها وبين آرائهم وأفهامهم والفلسفات الموجودة في عصرهم[٦]، ثم انتقلت بعد ذلك إلى العالم الإسلامي

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٨٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٨).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٨ ـ ١٨٩).
(٥) انظر: المعجم الفلسفي. د. جميل صليبا (١/ ٩٣، ٩٥) (٢/ ٧٢، ٧٣)، والحركات الباطنية في العالم الإسلامي (٣٠، ٣٥).
(٦) انظر: مذاهب الإسلاميين، د. بدوي (٢/ ١٠) وتاريخ الفكر العربي، د. عمر فروخ (١٣١).

من عدة طرق أهمها ـ كما ذكر النشار ـ طريق طائفة اليهود (القبالا) أو الكبالا، أي أهل كتاب القبالا، وهو كتاب فيه التأويل الخفي للتوراة، وأهم مسائله: سرية التعاليم، وإمكان فك رموز التوراة، وكذلك رمزية الأعداد والحروف، ويسمى المتخصص في القبالا وتأويلها وتطبيقاتها السحرية قبالي[١].

٣ ـ لقد أجاد النشار حين بيَّن أن الغنوص قد انتقل إلى طائفة الإسماعيلية وكذلك إلى فلاسفة الصوفية لا سيما ابن عربي، فإن هذا الأمر ظاهر جلي عند هاتين الطائفتين، بل هو من أصولهم، وبسببه أطلق على الإسماعيلية فرقة الباطنية[٢].

يقول د. محمد أحمد الخطيب: «ونستطيع أن نقول بعد ذكر هذه العوامل، إنَّ الذين جاؤوا بعد ابن سبأ ابتداء من المختار، وانتهاء بأبي الخطاب كانوا يسيرون على نفس الدرب الذي وضعه لهم ابن سبأ في تحريف وتأويل شرائع الإسلام، وليس مستغرباً بعد ذلك أن تسير الباطنية الإسماعيلية على نفس هذه الطريقة المؤدية إلى تطبيق الفلسفة الأفلاطونية الحديثة على من يريد الاندماج بها.

فكما أن مذهب الأفلاطونية الحديثة يصبو إلى التجرد من الحجب الجثمانية، ويعود بالإنسان إلى الوطن السماوي، وطن النفس الكلية، فكذلك على من يريد الاندماج في سلك الإسماعيلية أن يزيح عن بصره الحجب المادية التي تغشى الشريعة، وذلك بأن يرتقي إلى معرفة تتناهى في السمو والدقة، وأن يسمو إلى عالم الروحانية المحضة؛ لأن الشريعة عندهم ما هي إلَّا واسطة تهذيبية ووسيلة تربوية ذات قيمة نسبية، وأهمية عرضية وقتية، وهي تصلح لقوم لم يكتمل نضجهم بعد»[٣].

وأما الاتجاه الباطني عند فلاسفة الصوفية فهو من جنس التأويل الباطني عند الإسماعيلية[٤]، وقد شحنوا كتبهم بالتفسيرات الباطنية للنصوص الشرعية مما يذهب دلالتها الظاهرة، فالصوفية يقسمون الدين إلى شريعة وحقيقة أو ظاهر وباطن.

يقول أبو عبد الرحمٰن السلمي: «فعلم ﷺ أن آخر أمته لا يخلون من أولياء وبدلاء، يبينون للأمة ظواهر شرائعه، وبواطن حقائقه»[٥].

ويقول الجيلي: «إن كلامه ﷺ يحتوي على أسرار لا تتناهى، ولكلامه ظاهر وباطن، ولكل ظاهر باطن إلى سبعة بطون»[٦].

(١) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ١٨٣)، والحركات الباطنية في العالم الإسلامي (٣١).
(٢) انظر: فضائح الباطنية للغزالي (١١، ١٢)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٩٢).
(٣) الحركات الباطنية في العالم الإسلامي (٣٣).
(٤) انظر: النبوات لابن تيمية (٨٣).
(٥) طبقات الصوفية (٢).
(٦) الإنسان الكامل (١/ ١٢٩).

ويرى الصوفية أن الطريق إلى معرفة الباطن من النصوص هو الطريق الغنوصي، الإشراقي، حيث تلقى المعارف الباطنية إلى النفس إلقاء بعد المرور بالرياضات البدنية، والمجاهدات النفسية.

يقول ابن عربي: «إذا صفا العبد من كدورات البشرية، وتطهر من الأدناس النفسية، اطلع الحق عليه اطلاعة، يهبه فيها ما يشاء من علم الغيب بغير واسطة، فينظر بذلك النور»[١].

ويقول عبد الرحمٰن بدوي: «المعرفة بهذا المعنى ـ أي: المعنى الصوفي ـ تناظر ما يعرف بالغنوص. . فهذه الكلمة تدل ـ في كتابات من عرفوا بالغنوصيين ـ على رؤية الحق مباشرةً، لا عن طريق البحث والبرهان»[٢].

والمقصود هنا تأكيد ما ذكره النشار من أن الغنوص اليهودي والمسيحي المتلقى من المذهب الإشراقي انتقل إلى العالم الإسلامي، وظهر واضحاً جلياً في غلاة الشيعة، وكذلك عند فلاسفة الصوفية.

٢ ـ الغنوصية الفارسية.

أولاً: العرض:

يرى النشار أنه وإن كان الغنوص وجد عند اليهود إلَّا إنَّه إنما ظهر في الأديان الثنوية الفارسية المتأخرة، والتي نشأت غير غنوصية ثم انتهت إلى غنوصية عنيفة[٣]، وكانت بدايتها محاولة تفسير الشر في العالم، فإن حكماء العجم القدماء لم يستطيعوا فهم صدور الخير والشر من موجود واحد يوجدهما معاً، فكان لا بد من وضع مبدأ آخر ينتج الشر[٤].

وقد قسَّم الأديان الثنوية الفارسية إلى قسمين[٥]:

أ ـ المجوس القدماء.

ب ـ الغنوصية الثنوية.

وتعرض إلى تأثير كل قسم في نشأة الفرق.

أ ـ المجوس القدماء.

وقد ذكر تحت هؤلاء: الكيومرثية والزروانية والزرادشتية، وذكر عقائدهم في أصلي

---

(١) التجليات لابن عربي (٣٤٣).

(٢) ملحق موسوعة الفلسفة (٧٠).

(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٨٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٩).

(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ١٩٠ ـ ١٩٨).

الوجود. وبيَّن أن الكيومرثية والزروانية كانت ممهدة لظهور الزرادشتية وهو الدين الذي اعتنقته فارس بعد ذلك، فأثَّر في حضارتها وعاصر الإسلام، ثم بقي حتى يومنا هذا تحت اسم الدين الفارسي، ولكنه عرف في التاريخ باسم الزرادشتية وعرفه المسلمون باسم المجوسية[١].

وبعد أن بيَّن النشار معرفة المسلمين بالزرادشتية، ذكر أن أكثر من تأثر بها هم الفرق الباطنية، فقال: «وما زال للدين الفارسي أو للزرادشتية أتباع قلائل في العالم الإسلامي، غير أن أثره الفعَّال كان في طوائف الباطنية من قرامطة وحشاشين وغيرهم، ثم اعترفت به البهائية أخيراً، ووجدت في الزندافسته ـ كتاب الزرادشتية ـ بشارات بالبهاء والباب، في نصوص نقلها البهاء عن الشهرستاني، يتكلم فيها عن الإشرزيطا الأول الذي ظهر في عهد بتياري، وإشرزيطا الثاني الذي سيخضع له الملوك ويعم دينه الآفاق.

وإشرزيطا الأول هو ـ في رأيهم وفي عقيدتهم ـ الباب، وبتياري هو ناصر الدين شاه الذي عذب البابية عذاباً شديداً، ونكَّل بهم أشد تنكيل، وإشرزيطا الثاني هو: البهاء»[٢].

ب ـ الغنوصية الثنوية.

وقد ذكر تحت هذا القسم المذاهب التالية: الديصانية والمانوية والمزدكية والمندائية. وبيَّن شيئاً من مذاهبهم، وذكر تأثيرهم في الفرق[٣]:

١ ـ الديصانية:

بيَّن أن من عقائدهم في النور أنه لا تمييز في إدراكاته وحواسه، كلها متفقة، فسمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد، فسمعه هو بصره، وبصره هو ذوقه، وإنما قالوا سمع وبصر لاختلاف اللغة فقط، وكذلك يقولون عن الظلام، عقَّب النشار بقوله: «وسنجد هذه الفكرة لدى المعتزلة فيما بعد»[٤].

وقد أشار النشار أنه قد حدث تبادل الأسلحة بين الديصانية وبين المعتزلة وشيوخ الإمامية، فقال: «وتقابل هذا المزيج الديصاني مع شيوخ الإمامية من أمثال هشام بن الحكم، والمعتزلة من أمثال النظام.. وحدث تبادل الأسلحة، فأخذوا من الديصانية خلال هجماتهم عليها»[٥].

وأما عن تأثير الديصانية في غلاة الشيعة فيرى بأنه كان واضحاً لا سيما في الإسماعيلية بل قال: (إن هناك رأياً له خطره: إن مؤسس الإسماعيلية هو أبو شاكر الديصاني، وأن أبا

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ١٩١).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٩٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٩٤ ـ ١٩٨).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٩٤).

(٥) المرجع السابق (١/ ١٩٤).

شاكر الديصاني هو ميمون بن ديصان بن سعيد بن غضبان، صاحب الميزان في الزندقة)[١].

٢ ـ المانوية:

يقول النشار: «وقد كانت الديصانية ـ كما قلت ـ ممهدة لظهور المانوية، وقد أعلنت المانوية الغنوص بل كانت أعظم غنوص حارب الإسلام في صور متعددة بعد ذلك»[٢].

وبعد أن ذكر النشار شيئاً من عقائدهم، أشار بأنَّ ماني كتب كتباً كثيرة وكذلك تلامذته، وانتشرت هذه الكتب في فارس، ثم عرف المسلمون الكثير منها[٣].

وينفي النشار أن يكون هناك اتصال بين الفرق الكلامية والمذاهب الغنوصية ويوافق الكوثري وبعض المستشرقين في كون السبب الحقيقي لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص، ومعارضة المانوية، وأنه بدأ بمحاربة العقائد الغنوصية المعتزلة ثم تولى المهمة بعدهم الأشاعرة، وكذلك قام الشيعة الإمامية بنقض الاتجاهات الغنوصية، وخاصة الفارسية منها[٤].

وأمَّا بالنسبة للغزالي فقد ذكر بعض الباحثين أن الغنوص استطاع أن ينفذ إلى فكره، فقال: النشار: «وهذا خطأ، فالغزالي خاض كل ما عرف العالم الإسلامي من علوم ومعارف، وتقلب فيها باحثاً مفسراً معلقاً، وأصابه من كل شيء رذاذ، وليس كل التصوف غنوصاً، بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً، لا عقلياً ولا سمعياً. وفي ضوء هذا يبحث الغزالي: هل كان حقاً ضحية الغنوص؟ أم أنه كان سيد مفكري أهل السنة؟ لأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر، وإن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف كانت تجربة مفكر سني، يبحث كل حقيقة في مختبرها، وهو عالم السنة، يلحظ ويشاهد ويجرب ويعتمل السمع والعقل والذوق... وفي كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض الجبابرة، ويعلن تجربته الأخيرة، وهو في نهاية رحلته الباسقة الدنيوية..وينتفض انتفاضته الأخيرة وقانون محمد ـ صلوات الله عليه، الثاني: صحيح البخاري ـ على صدره»[٥].

٣ ـ المزدكية:

ذكر النشار أن المسلمين قد اعتنوا أشد الاعتناء بتاريخ مزدك والمزدكية، وعلل ذلك بكون المزدكيين كانوا الخطر المباشر على كيان الإسلام والمسلمين، يقول النشار:

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٠٤).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٩٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٩٦).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١٠ ـ ٢١١).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢١١).

«ونراهم يفردون لهم باباً من الفقه، فلا يرون نكاح نسائهم ولا أكل ذبائحهم، كما يرون أنهم لا يجوز قبول الجزية منهم؛ لأنهم فارقوا دين المجوس الأصلي، واستباحوا الحرمات، ونادوا بشيوعية النساء والأموال، بل واجب ولي الأمر أن يستتيبهم فإن تابوا وإلا وجب قتلهم»[(١)].

وذكر أن الإسلام حين دخل فارس، كان للمزدكية ـ رغم مقتل زعيمها وتشتت أنصاره ـ وجود بنواحي الجبال في أذربيجان وأرمينية وغيرها[(٢)].

وقد ذكر أن المزدكية اتصلت بالخرَّمية وبالقرامطة، وقال: «إن الحركة المزدكية لم تمت على الإطلاق بوفاة مزدك، بل قامت «خرمة» امرأته بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الخرمدينية، وكانت هذه الفرقة سرية عملت في فارس قبل الإسلام وبعد الإسلام، واتصلت بمهارة بالحركات الشيعية وحركات الغلاة، وحركات الإسماعلية والقرامطة أو بمعنى أدق: اتخذت الخرمية أو الخرمدينية التشيع ملجأ لها حتى قيل: قد أصبح مزدك شيعياً، وكان من أبرز الصلات بين المزدكية وبين القرامطة: أخذ الأخيرين بشيوعية الأموال التي دعا إليها مزدك. . .

أمَّا أول الخرمية أو بمعنى أدق: أول المزدكيين الرسميين في العالم العباسي فهو الداعي العباسي عمار بن بديل. . .»[(٣)].

٤ ـ المنذائية:

يقول عنها النشار: «ويبدو أنها كانت أولى العقائد التي قابلها المسلمون في العراق»[(٤)]. فهي من المذاهب الغنوصية الثنوية المعروفة في العالم الإسلامي.

وأما عن تأثير المذاهب الغنوصية الثنوية في الفرق الصوفية فهو يرى أن التصوف الفلسفي بلا شك قد تأثر بالغنوص، يقول: «وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له، منهم: الحلاج والسهروردي المقتول، وعين القضاة الهمذاني، وابن سبعين، والششتري، ومحيي الدين بن عربي وغيرهم، ولكن هؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء، إنهم فلاسفة صوفية آمنوا بالغنوص كفكرة، وصبغوا مذهبهم بصبغة خارجية غير إسلامية. .»[(٥)].

أمَّا التصوف الذي يسميه بالتصوف السني فهو يرى عدم استمداده منها، يقول: «أما التصوف في صورته السنية: فهو إسلامي بحت. وثمت فرق بين مذهب موحِّد يحاول أن يستمد منهجه من موقف خاص تجاه القرآن، وأن يعيش في قلبه وأن ينادي بالمعرفة

---

(١) نشأة الفكر (١/ ١٩٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٩٧).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٠٥).
(٤) المرجع السابق (١/ ١٩٧).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢١١).

المباشرة مستمدة من تلاوة الكلام الإلهي وترديده والذكر به، ومذهب: إما ثنائي غنوصي يردُّ الواحد الإسلامي إلى اثنين، ويجعل أصل الوجود تنازعاً بين قوتين، وإما غنوصي فيضي يصدر الموجود فيه صدوراً ذاتياً عن الله ويعود إليه»[(١)].

ويرى النشار أن الغنوص أراد أن يصل بتأثيره حتى إلى قلب الفقه الإسلامي، ولكنه لقي مقاومة من علماء الحديث، يقول النشار: «ولم يكن على الإسلام ـ كما قلت ـ أشد خطراً من الغنوص، سواء في الكلام أو في الفلسفة، بل وصل أثره إلى صميم العلوم الإسلامية، فقد قامت الفرق الغنوصية بوضع كثير من الأحاديث لتروِّج للغنوص في قلب الفقه الإسلامي، ولكن علماء الحديث قاوموا الغنوصيات أفلوطينيات محدثة كانت أم ثنوية»[(٢)].

ثانياً: النقد:

١ ـ أجاد النشار في بيان تأثير الأديان المجوسية الغنوصية في الفرق الباطنية من قرامطة وخرمية وإسماعيلية وحشاشين، وكذلك في البابية والبهائية، وهذا ما أثبته كثير من مؤرخي الفرق قديماً وحديثاً حين وجدوا أن هذه الفرق تستمد عقائدها وأفكارها من كتب وآراء تلك الأديان المجوسية القديمة.

يقول عبد القاهر البغدادي: «وذكر أصحاب التواريخ أن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس، وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم، ولم يجرؤا على إظهاره خوفاً من سيوف المسلمين، فوضع الأغمار منهم أسساً من قبلها منهم صار في الباطن إلى تفضيل أديان المجوس، وتأولوا آيات القرآن وسنن النبي عليه السلام على موافقة أسسهم»[(٣)].

وذكر أمثلة على ذلك منها:

أ ـ قولهم بأن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبرا هذا العالم، وسموهما الأول والثاني، وربما سموهما العقل والنفس وهذا هو بعينه قول المجوس بإضافة الحوادث لصانعين أحدهما قديم والآخر محدث.

ب ـ دعوتهم إلى عبادة النار، وذلك باحتيالهم بإبقاء النار في كل مسجد، بوضع مجمرة تستمر موقدة في كل حال، يوضع فيها الند والعود.

ت ـ قولهم بتأويل أحكام الشريعة على وجه يؤدي إلى رفعها أو إلى مثل أحكام المجوس، ولذا فقد أباحوا نكاح البنات والأخوات، وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات[(٤)].

---

(١) نشأة الفكر (١/٢١٣).

(٢) المرجع السابق (١/٢١٣).

(٣) الفرق بين الفرق (٢٨٥).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢٨٥، ٢٨٦).

وقد توسع د. فتحي محمد الزغبي في بيان تأثر غلاة الشيعة بالمجوسية سواء في ذلك المجوسية القديمة وهي الزرادشتية، أو المجوسية المتأخرة وهي الثنوية، فأثبت التأثير في العقيدة وفي الشريعة، وخرج بالنتائج التالية:

أ ـ أن زواج المحارم الموجود عند غلاة الشيعة من خطابية وكيسانية ونصيرية وقرامطة مأخوذة من المجوسية.

ب ـ أن القول بالتناسخ مأخوذ من المانوية.

ت ـ أن شيوعية الأموال والنساء الموجودة عند الخرمية والقرامطة، وغيرهما من غلاة الشيعة مأخوذة من المزدكية(١).

وكذلك مما تلقاه غلاة الشيعة الباطنية من المجوسية مسألة ادعاء النبوة، ولذا فإن أكثر الفرق الباطنية ادعى رؤساؤها النبوة، فالمختارية ادعى المختار ابن أبي عبيد النبوة، وكذلك الأوندية ادعوا أن أبا مسلم الخراساني نبي، والقرامطة ادعوا نبوة محمد بن إسماعيل، وهكذا، فإن المجوس كانوا يتوقعون ظهور نبي يخلصهم من حكم العرب ويعيد إليهم سلطانهم(٢).

وتعتبر عقيدة المتعة والتقية والاستنجاد بالمهدي المنتظر التي عند الرافضة مأخوذة من الديانة المجوسية، فإباحية النساء، وإظهار الإنسان خلاف ما يبطن من العقيدة، والاستنجاد بالمخلص في الصلاة، من عقائد المجوسية القديمة والمجوسية المتأخرة(٣).

٣ ـ الغنوصية الحرنانية والصابئة.

أولاً: العرض:

يذكر النشار بأن المسلمين وجدوا في حرَّان مدرسة فلسفية كبيرة باسم الحرَّانية، وقد تسموا منذ أيام المأمون باسم الصابئة، ولكنهم ليسو الصابئة الحقيقيين، وإنما هم من يسمون «بالحنفاء الوثنية» أي الحنفاء الذين وجدوا في عهد الوثنية، ووجدوا كذلك الصابئة الحقيقية وهم الذين تخلفوا ببابل من جملة الأسباط في أيام كورش، ووضعوا مذهباً ممتزجاً من اليهودية والمجوسية(٤).

وقد وضح النشار بعضاً من عقائد مذهب الحرَّانية أو الحرنانية، وكذلك مذهب الصابئة الحقيقي، ثم بين من تأثر من الأشخاص أو الفرق بعقائدهم:

---

(١) انظر: غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة للإسلام (٥٥١، ٦١٣).

(٢) انظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة (١٦٤).

(٣) انظر: المجوسية وأثرها في العالم الإسلامي، عقل العقل (١٢٧).

(٤) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢١٣).

أ ـ مذهب الحرَّانية:

كان هذا المذهب منتشراً في شمال العراق تقريباً، وقد ذكر النشار أن أكثر من تأثر به الكندي، ثم تابعه بعد في جوهر هذا الاتجاه: الفارابي وابن سينا[١].

وكذلك بين النشار أن للحرانية تأثيراً كبيراً على الفيلسوف الملحد محمد بن زكريا الرازي، كما أثرت على الفيلسوف الصوفي الباطني ابن مسرة ومدرسته من قبل[٢].

وأشار بأن الحرانية أثرت في الإسماعيلية تأثيراً كاملاً.

ب ـ مذهب الصابئة الحقيقي:

أشار النشار إلى أن هذه الفلسفة كانت منتشرة في وسط العراق وأنها تعيش حتى الآن في جنوب العراق وفي بغداد[٣] باسم نصارى يحيى ويؤمنون بيحيى كالمسيح الجديد، وينكرون نبوة عيسى أشد إنكار[٤].

وقد بيَّن النشار أن أكثر من تأثر بالصابئة هم الدروز والقرامطة[٥].

ويفرق النشار بين الصابئة والحرانية، بأن الصابئة تعبد الكواكب وتسجد لها، وعقائدهم مزيج من يهودية ومجوسية، وترى أن نفوس عظمائهم هي الوسطاء بينهم وبين الله، فعبدوا أيضاً هذه النفوس، وأمَّا الحرانية فهم موحدون اصطلح على تسميتهم بالحنفاء[٦].

ثانياً: النقد:

١ ـ يعتبر تقسيم النشار الصابئة إلى قسمين تقسيماً صائباً، فالصابئة منهم الموحدون الذين أثنى الله عليهم في القرآن، ومنهم من وقع في الشرك بعد ذلك وتوجه إلى الكواكب بالعبادة، ولكن الخلاف مع النشار في تسمية الصابئة المشركة بالصابئة الحقيقية، وتسمية الصابئة الموحدة بالحرَّانية، وكذلك في تحديد عقائد كل فرقة منهما، فالأولى ـ من وجهة نظري ـ أن نُسمِّي الصابئة الموحدة بالصابئة الحقيقية؛ لأنهم الذين أثنى الله عليهم، وهؤلاء هم الذين كانوا على ملة إبراهيم عليه السلام قبل نزول التوراة والإنجيل، ثم دانوا بالتوراة بعد نزولها، ودانوا بالإنجيل بعد نزوله، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢١٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١٩).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١٩).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١٧).
(٦) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١٨).

وأما الصابئة الحرَّانية، فهؤلاء هم الذين ابتدعوا الشرك بالكواكب، والفلاسفة المشركون منهم[١]، وهؤلاء هم الذين أثروا على الفرق التي ظهرت في الإسلام.

٢ ـ لقد أجاد النشار حين ذكر بأن عقائد الصابئة قد أثرت في عقائد الفرق الباطنية من الإسماعيلية والقرامطة والدروز، وكذلك الفلاسفة الصوفية، وهذا واضح جلي لكل من عرف عقائد الصابئة في الله تعالى، وعرف عقائد تلك الفرق في الله، فسيرى أن الفرق الباطنية قد تأثرت تأثراً كاملاً بعقائد الصابئة، فقالت بنظرية الفيض الأفلاطونية[٢] التي اتخذتها الصابئة ديناً لها، وكذلك بعقائد الصابئة في القدماء الخمسة: الله والنفس والهيولى والدهر والخلاد، فهؤلاء هم القدماء وما عداهم فهو حادث، وهذا ما أكد عليه النشار[٣].

٣ ـ لم يشر النشار إلى تأثر الفرق الكلامية من جهمية ومعتزلة ونحوهما بعقائد الصابئة الحرَّانية، وذلك لأنه يرى أن عقائدهم مستمدة من الكتاب والسنة ولم تتأثر بأي مصادر خارجة عن الإسلام، وهذا ليس بصحيح، فعقيدة الجبر التي قال بها الجهم، قد تلقاها حين اتصل بصابئة حرَّان والتي كانت تقول بالجبر[٤]. وكذلك وصف الله بالصفات السلبية لا بالإيجاب، هذا ما تلقته هذه الفرق من الصابئة[٥]. كما سيأتي بيانه عند الحديث عن الفرق الكلامية بإذن الله.

٤ ـ المذاهب الهندية.

أولاً: العرض:

يذكر النشار بأن المسلمين اتصلوا بالمذاهب الهندية عن طريق البصرة فقد كانت آراؤهم وكتبهم منتشرة فيها[٦].

وذكر جملة من عقائد الهنود كالقول بالحلول والاتحاد والفناء والتناسخ، وأشار إلى الاختلاف في معنى «البددة» عندهم[٧]. فذكر أنها جمع بد، وأصل معنى «بد» مختلفٌ فيه، هل هو الصنم الذي تتجه إليه عبادة الهنود؟ هل هو صورة الباري أو رسوله؟ أو صورة بوذا صاحب المذهب البوذي؟ ثم بين موقف الفرق من هذه العقائد.

أ ـ فرق التصوف:

كما تقدم مراراً أن النشار يقسم التصوف إلى قسمين: تصوف سني، وتصوف فلسفي.

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين (٢٨٨، ٢٨٩).
(٢) انظر: دراسة عن الفرق في تاريخ الإسلام (٢٧٤، ٢٧٥).
(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢١٦، ٢١٧).
(٤) انظر: القضاء والقدر للمحمود (٧٦، ٧٧).
(٥) انظر: الفتوى الحموية الكبرى (٢٤٩).
(٦) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٢٢).
(٧) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٠، ٢٢٢).

فبالنسبة للتصوف السُّنِّي فهو يرى أنَّه نشأ من القرآن والسنة، وبهما سار وتطور، ولم يتأثر بالمذاهب الهندية أبداً[١].

وينفي ـ أيضاً ـ أن يكون للجينية أي تأثير في زهاد المسلمين الأوائل، يقول: «. . فهذا خطأ: إنَّ زهاد الصحابة ـ وقد لجأ بعضهم إلى تعذيب النفس حقاً ـ لم تصل إليهم الجينية في أية صورة. كان تعذيبهم للنفس ناشئاً عن شفافية «النفس اللوَّامة»، وغلوها في تصور الخطيئة. لقد ربط بعضهم بنفسه[٢] إلى سارية المسجد في قيظ الصيف وتحت ناره المحرقة المستعرة، أو فروا إلى البادية فراراً من ذنوبهم، وتكفيراً عن خطيئات نفسية أو مادية، خوفاً من عذاب الله لا أملاً في العودة إلى الله ـ الذات الكلية ـ أو المحور في الوجود العام، لم يعرف المسلمون هذا على الإطلاق في عهد زهدهم»[٣].

وأما بالنسبة للتصوف الفلسفي فهو يراه أخذ من كل المذاهب ومزجها وخلطها[٤] وبيَّن أن كلمة «البد» موجودة في كتب ابن سبعين وتلميذه أبو الحسن الششتري[٥]. وأن القول بوحدة الوجود والفناء في الله قد انتقل إلى المتصوفة عن طريق المذاهب الهندية[٦].

ب ـ فرق الكلام:

يرى النشار أنه لا أثر للمذاهب الهندية في الفلسفة ـ أي: الحقة عنده ـ أو في علم الكلام.

وقد ذكر النشار أن الجينا تذهب إلى القول بمذهب الجوهر الفرد، وقد ذهب المسلمون إلى وجود ما يشبه مذهب الجوهر الفرد عند الهنود، ثم عقب بقوله: «إن مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين لا يتصل بمذهب الهنود إنَّ له قوامه الخاص، وصلته بالنظرية الإسلامية في القدرة الإلهية، إنه فرع عن القدرة الإلهية: إذا كان الله قادراً على كل شيء، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط، إنه ينتهي إلى جزء لا ينقسم»[٧].

وذكر أن هناك من يرى أن الغزالي قد أثرت فيه اليوجا والجينا، ولم يعلِّق على هذا[٨].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٢٣).
(٢) لعلها: نفسه.
(٣) نشأة الفكر (١/ ٢٢٢).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٣).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٠).
(٦) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٢).
(٧) المرجع السابق (١/ ٢٢٢).
(٨) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٢٢).

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار حين بين جملة من عقائد المذاهب الهندية، لا سيما قولهم بالحلول والاتحاد والفناء والتناسخ[(١)] وجزم بانتقالها إلى العالم الإسلامي، وهذه العقائد تدور حول عقيدة وحدة الوجود، فالإله عند الهندوس يصفونه بالوجود المطلق، وما سواه مظاهر له[(٢)]. وقد ورد في كتابهم المقدس ـ عندهم ـ الفيدانتا قولهم: «هذا الكون كله ليس إلا ظهوراً للوجود الحقيقي الأساسي وأنَّ الشمس والقمر، وجميع جهات العالم، وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك الوجود المحيط المطلق، وأنَّ الحياة كلها أشكال لتلك القوة الوحيدة الأصيلة وأَنَّ الجبال والبحار والأنهار تَفَجُّرٌ من ذلك الروح المحيط، الذي يستقر في سائر الأشياء»[(٣)].

٢ ـ أحسن النشار ـ أيضاً ـ حين جزم بأن الفلاسفة الصوفية كابن سبعين والششتري وغيرهما قد أخذوا من عقائد المذاهب الهندية ومزجوها وأخرجوا منها عقائدهم، فهذا واضح بلا شك.

يقول إحسان إلهي ظهير: «وأمَّا كون التصوف وتعاليمه وفلسفته، وأوراده وأذكاره، وطرق الوصول إلى المعرفة، والمؤدية إلى الفناء، مأخوذة مستقاة من المذاهب الهندية، والمانوية، والزرادشتية أيضاً فلا ينكرها منكر، ولا يردها أحد، ولا يشك فيها شاك، بل إن كبار الكتاب عن التصوف والباحثين فيه من المستشرقين والمسلمين وحتى الصوفية أقروا بذلك حيث لم يسعهم إلا الاعتراف بهذه الحقيقة الظاهرة الجلية التي لا يمكن تجاهلها ولا إغفالها البتة»[(٤)].

وقد أثبت د. نومسوك في كتابه الفذ «البوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها» بأدلة متنوعة على كون البوذية مصدراً رئيساً من مصادر الصوفية في عقائدها وأخلاقها وفي عاداتها وتقاليدها. وسيأتي ذكر نماذج من ذلك في الباب الخاص بالتصوف بمشيئة الله تعالى.

٣ ـ لم يوفق النشار في نفي تأثير المذاهب الهندية في التصوف الذي يسميه بالتصوف السني، والذي يعني به: الزهد الاصطلاحي، أو الزهد البدعي، وهو الانقطاع الكلي عن الحياة الدنيا، مما لا شك فيه أن القرآن والسنة قد نهيا عن ذلك أشد النهي، واعتبر النبي ﷺ ذلك تركاً لسنته ﷺ، فهذا التصوف يعتبر خطوة أولى في طريق التصوف

---

(١) انظر: فصول في أديان الهند العظمى (١٠٠ ـ ١٢٧)، والبوذية تاريخها وعقائدها وعلاقة الصوفية بها لنومسوك (٣٤٠).

(٢) انظر: عقيدة الصوفية، وحدة الوجود الخفية (٦٧)، نظرية الاتصال عند الصوفية (٣٤٠).

(٣) انظر: أديان الهند الكبرى لأحمد شلبي (٧٢).

(٤) التصوف: المنشأ والمصادر (٩٧).

الفلسفي، وهو في الوقت ذاته مستمد من غير مصادر الإسلام، بل من مذاهب شتى، ومنها المذاهب الهندية.

وقد أورد د. نومسوك في كتابه السابق ذكره بعض النظم الصوفية وأساليبها في رياضة النفس ومجاهدتها، وأثبت أنها تشبه إلى حد كبير ما في البوذية من النظم الرهبانية كالخروج من الملك، والتجرد من شهوة البطن والفرج، والتجرد من جميع الشهوات ومن ضرورات الحياة، ونبذ طيباتها ومباحاتها وكالصمت والخلوة وطريقة الذكر والمراقبة[١].

٤ ـ وكذلك لم يوفق حين نفى أي تأثير للمذاهب الهندية في الفرق الكلامية، رغم وضوح الأدلة في ذلك، ووقوفه عليها، مثل مذهب الجوهر الفرد الموجود عند المتكلمين، وهو موجود عند الجينية من الهنود.

يقول د. عبد اللطيف الحفظي: «ومما تلقى المبتدعة عن الفلسفة الهندية مسألة الجوهر الفرد، أو الجزء الذي لا يتجزأ، وهذا المذهب ظهر في عقائد المعتزلة خاصة عند أبي الهذيل العلاف، وأبي علي الجبائي منهم، ثم اكتملت صورتها عند الأشاعرة»[٢].

وسيأتي تفصيل ما أجملناه هنا في موضعه مفصلاً بإذن الله تعالى، والله الموفق والهادي للصواب.

---

(١) البوذية (٤٢٦).

(٢) تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة (١٧١).

الباب الثاني

موقف النشار من السلف

وفيه فصلان:

- الفصل الأول: موقف النشار من عقيدة السلف.
- الفصل الثاني: موقف النشار من أئمة السلف.

الفصل الأول

موقف النشار من عقيدة السلف

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من تحديد المراد بالسلف.
- المبحث الثاني: موقف النشار من مصادر التلقي عند السلف.
- المبحث الثالث: موقف النشار من عقيدة السلف في التوحيد.
- المبحث الرابع: موقف النشار من عقيدة السلف في القضاء والقدر.
- المبحث الخامس: موقف النشار من عقيدة السلف في الإيمان.

المبحث الأول

موقف النشار من تحديد المراد بالسلف

أولاً: العرض:

لقد كان للنشار رأيان في تحديد المراد بالسلف: رأي قديم جاء في الطبعة الأولى من كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ورأي ورد فيما تلا ذلك من الطبعات للكتاب نفسه.

الرأي الأول: يعرِّف السلف بأنهم الذين اتبعوا في عقيدتهم ما كان عليه أصحاب النبي ﷺ، ومن تلاهم من جيل نشأوا على السنة، ولم يقبلوا جدالاً في ذلك أو آثاراً غير صحيحة، وهم علماء المسلمين المتقدمون من التابعين وتابع التابعين، وعلى رأسهم: سفيان الثوري، ووكيع بن أحمد، وأحمد بن حنبل[١]، وقد تابعهم على هذا المنهج من يدعون باسم السلف المتأخرين وعلى رأسهم ابن تيمية وتلامذته[٢].

إذن، فرأي النشار الأول أن السلف ينقسمون إلى قسمين: السلف المتقدمون ـ ويسميهم أحياناً: بعلماء الحديث، وأهل الحديث، والفقهاء[٣] ـ، والسلف المتأخرون ـ ويسميهم أحياناً بالحنابلة[٤].

(١) انظر: الطبعة الأولى من كتاب نشأة الفكر (١٣٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (١٤٦).
(٣) انظر: المرجع السابق (٦، ٣٨، ٥٢، ٥٣).
(٤) انظر: المرجع السابق (١٥٢).

وقد كتب النشار في الطبعة الأولى من كتابه نشأة الفكر باباً بعنوان: المذهب السلفي، جعله في فصلين: الفصل الأول عنوانه: العقائد السلفية في صورتها الأولى، والفصل الثاني عنوانه: العقائد السلفية في صورتها الأخيرة، ثم حذفه في الطبعات اللاحقة، ولم يفرد فيها المذهب السلفي ببحث خاص[١].

الرأي الثاني: أنَّ السلف هم الحنابلة، والمتأخرون خاصة، وأعظم ممثل لهم هو ابن تيمية رحمه الله.

يقول: «كان لأفلاطون أعظم الأثر في مدرسة الفقهاء الظاهريين، والمفكرين السلفيين من الحنابلة، فقد سرت نظرياته في الحب في كتاب الزهرة لابن داود، وكتاب طوق الحمامة لابن حزم، وسرت في كتب المدرسة السلفية من أمثال ابن تيمية وابن القيم وغيرهم»[٢].

ويقول عن ابن تيمية: «رجل المذهب السلفي المتأخر»[٣]. «أعظم رجل من مفكري السلف المتأخرين»[٤].

ويقول: «يرى أهل السلف أو بمعنى أدق: الحنابلة، وخاصة المتأخرون منهم»[٥] كذا وكذا.

ويرى أنهم خلف الكرَّامية الذين هم خلف المقاتلية، ويصفهم جميعاً بأنهم مشبهة مجسمة، فإذن فهو يصل مذهب السلف الذي يحمله ابن تيمية بمذهب الممثلة والمجسمة.

يقول: «وقد أثرت الكرَّامية في السلف المتأخرين، ونادى ابن تيمية بما نادت به الكرامية، واحتضن الحنابلة المتأخرون هذه الآراء، وظهرت على أقوى صورة لدى الوهابيين بعد، وأصبحت جزءاً من عقائدهم»[٦].

ويقول: «ولم تمت الكرَّامية، لقد عاشت الكرَّامية بعد موت مؤسسها، ثم تلقى المذهب عالم من أكبر علماء السلف، وصوفي من أرق الصوفية، هو الهروي الأنصاري، ثم احتضنها عالم سلفي متأخر، ومفكر من أكبر مفكري الإسلام هو تقي الدين ابن تيمية، أو بمعنى أدق: سار الحشو في طريقة يدعم فكرة التشبيه والتجسيم، ويجتذب إليه مجموعة من أذكى رجال الفكر الإسلامي»[٧].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١٣٧ ـ ١٥٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ١٦٦).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٦٨).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٧٠).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢٨٢).
(٦) المرجع السابق (١/ ٣١٠).
(٧) المرجع السابق (١/ ٣١١).

ويقول: «بقي التشبيه والتجسيم في بيت المقدس وفي دمشق وفي حران، وفي هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقي الدين ابن تيمية عام ٦٦١هـ. نشأ ابن تيمية في أسرة حنبلية، يحيط بها التشبيه والتجسيم، وقد وقع فيهما ابن تيمية وقوعاً كاملاً»[(١)].

ويقول عن المقاتلية بأنهم سلف الكرَّامية، وأن مذهب المقاتلية ازدهر في مدرسة المحدثين من أمثال أبي عاصم خُشيش بن أصرم والملطي والبربهاري[(٢)].

ويرى أنَّه لا صلة لمذهب السلف بمذهب الفقهاء الأربعة أو أئمة الحديث المشهورين، ويرى أن أولئك لو أطلق عليهم السلف، فليسوا سلفاً للسلف المتأخرين، وإنما للخلف، لأهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية، وإن كان هناك تشابه بين المذهب السلفي المتأخر وبين مذهب أهل السنة الأوائل في إثبات الصفات، إلَّا أن السلف المتأخرين غلوا في إثبات الصفات حتى وقعوا في التمثيل.

لقد حاول النشار أن يثبت للفقهاء الأربعة مذهباً كلامياً فلسفياً، وكذلك لأئمة الحديث، ليقرر بعد ذلك أن مذهبهم ومذهب الكُلابية كان واحداً إلَّا أن الفرق بينهما أن ابن كلاب نصر أثبت عقائد أهل الحديث بحجج كلامية وبراهين أصولية بشكل صريح، فاعتبرهم جميعاً الصفاتية وهم أهل السنة الأوائل، ثم خلفهم بعد ذلك الأشاعرة فوضعوا هذا المذهب في صورة نهائية، وابتعد عن تسمية مذهب أهل السنة الأوائل بالمذهب السلفي حتى لا يظن بأنهم سلف السلف المتأخرين.

يقول: «لقد قرر الشهرستاني ـ كما قلت ـ أن الصفاتية المثبتة هم سلف أهل السنة والجماعة. . فالصفاتية هم السلف وهم أهل السنة والجماعة، وهم المثبتة، وهم إذن رد فعل للمعتزلة في تعطيلهم للصفات، وقد حددنا أيضاً أن من قاموا بهذا العمل هم الكلابي والقلانسي والمحاسبي، وكانوا يناظرون المعتزلة، ويناضلونهم في قدم الكلام، وأن أبا الحسن الأشعري فيما بعد انحاز إليهم على قاعدة كلامية»[(٣)].

ويقول: «تلك هي مجمل آراء الحديث، كانت تنتشر في العالم الإسلامي مجاورة ومساندة للنظريات الكلامية للفقهاء، إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها: أن مذهب أهل السنة والجماعة نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى، يجالدها ويحاربها.

كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعري وقبل الماتريدي. ولم يكن فقهاء المذاهب ورجال الحديث فقط في الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب اتفاقاً كاملاً، وتتفق مع

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣١٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٩٠ ـ ٢٩٢).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٦٥).

المحدثين، وهذه الطائفة هي طائفة الصفاتية أو المثبتة، وكانت على صلة وثيقة مذهبية برجال الفقه والمحدثين»[١].

ويقول: «ويقرر الشهرستاني أنه أعقب مالكاً وابن حنبل عبد الله بن سعيد الكلابي (٢٤٠هـ)، وأبو العباس القلانسي (توفي في القرن الثالث)، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلَّا أنهم باشروا علم الكلام صراحة وعلناً، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية أو براهين أصولية، وصنف بعضهم، ودرس البعض، حتى جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»[٢].

وبالرغم من أن هذا الرأي هو الذي غلب على مباحث كتاب نشأة الفكر في طبعاته الأخيرة، إلَّا أنه لم يستطع التخلص تماماً من الرأي الأول، فيعود ويصل مذهب ابن تيمية بمذهب الفقهاء وأئمة الحديث والسلف الصالح.

يقول: «وهاجم الفقهاء ـ وهم الممثلون للفكر الإسلامي الأصيل ـ فكرة العقول، ونرى هذا بوضوح لدى مفكر ممتاز هو تقي الدين ابن تيمية، وغيره من المفكرين»[٣].

ويقول: «غير أن علماء الحديث ـ وفي مقدمتهم تقي الدين ابن تيمية أثبتوا وضعه، وصلته بالفلسفة اليونانية، وهاجموه هجوماً عنيفاً»[٤]، يعني: قولهم: أول ما خلق الله العقل.

ويصرح بأن السلف من الفقهاء وأئمة الحديث ومن تابعهم كابن تيمية وابن القيم طائفة، وأن أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية طائفة، وأن المعتزلة طائفة، والشيعة طائفة، فهو يصرح بالصلة بين مذهب ابن تيمية السلفي، وبين مذهب السلف الأوائل من علماء الحديث والفقه.

فيقول: «وينقسم الإسلام الرسمي تجاه هذه الحركة ـ أي: الخوض العقلي في المسائل العقدية ـ إلى رأيين: رأي يرى أن هؤلاء قاموا بأعظم عمل فكري في تدعيم الميتافيزيقا القرآنية وشرحها، فهم مفسرو هذه الميتافيزيقا وشراحها، ورأي يرى أن هؤلاء قد خاضوا في طريق وعر، ومن الخير أن يجتنب، وأنه يؤدي إمَّا إلى الحيرة والقلق، وإما أن يؤدي إلى البدعة والانحراف عن الميتافيزيقا الإلهية وفي هذا فساد للمجتمع. ولكن الرأي الأول قد غلب، وأيَّده الإسلام الرسمي سنياً كان أو معتزلياً أو شيعياً، غير أن الرأي الثاني: رأي طائفة السلف ـ ما زالت له قيمته، ومن العجب أن يكون لأهل السلف أيضاً وقد أنكروا علم الكلام

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٦٣).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٦٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ٥١).
(٤) المرجع السابق (١/ ١٨٥).

مذهب كلامي فلسفي، لقد هاجموا الكلام والفلسفة ولكنهم أنشأوا كلاماً وفلسفة»[١].

ثانياً: النقد:

١ـ لقد كان النشار موفقاً في رأيه الأول في تحديد مفهوم السلف، وبيان من هم السلفية، وقد أجاد حين ذكر مع التحديد التاريخي لبداية المذهب السلفي، الشروط المنهجية الواجب توفرها في الشخص حتى يكون سلفياً، وهذا يدل على ذكاء النشار ودقة فهمه، فالمذهب السلفي هو السير على منهاج النبي ﷺ في العقيدة والعبادة، وهو التمسك بالإسلام المحض الخالي من البدعة، الذي جاء به رسول الله ﷺ، وعمل به الصحابة الكرام، وتبعهم على ذلك التابعون وتابعو التابعين ممن لم يبتدع في الدين، أو يقبل فيه الأحاديث غير الثابتة عن رسول الله ﷺ، فكل من تمسك بما كان عليه أئمة الدين في خير القرون فهو سلفي وإن تأخر زمانه، وكل من ابتدع في الدين فهو خلفي وإن تقدم زمانه لفقدان الشرط المنهجي، وهو الاتباع وعدم الابتداع.

وسأذكر عدداً من النصوص الدالة على صحة الرأي الأول الذي قال به النشار، وعلى حسن اختياره لأعلام السلف من المتقدمين والمتأخرين:

أ ـ يقول الآجري[٢]: «علامة من أراد الله به خيراً: سلوك هذا الطريق؛ كتاب الله، وسنن رسول الله ﷺ، وسنن أصحابه رضي الله عنهم، ومن تبعهم بإحسان، وما كان عليه أئمة المسلمين في كل بلد إلى آخر ما كان من العلماء؛ مثل: الأوزاعي، وسفيان الثوري، ومالك بن أنس، والشافعي، وأحمد بن حنبل، والقاسم بن سلام، ومن كان على مثل طريقتهم، ومجانبة كل مذهب يذمه هؤلاء العلماء»[٣].

ب ـ يقول ابن بطة العكبري[٤] ـ بعد أن ذكر جملة من الفرق ـ: «فهذا يا أخي ـ رحمك الله ـ ما ذكره هذا العالم رحمه الله (يعني: ابن المبارك)، من أسماء أهل الأهواء، وافتراق مذاهبهم، وعداد فرقتهم، وإنما ذكر من ذلك ما بلغه ووسعه، وانتهى إليه علمه لا من طريق الاستقصاء والاستيفاء، وذلك لأن الإحاطة بهم لا يقدر عليها، والتقصي للعلم بهم لا يدرك، وذلك أن كل من خالف الجادة، وعدل عن المحجة، واعتمد من دينه على ما يستحسنه ويراه، ومن مذهبه على ما يختاره ويهواه عُدِم الاتفاق والائتلاف، . . فإنك لا تكاد ترى رجلين متفقين اجتمعا جميعاً في الاختيار والإرادة حتى يختار أحدهما ما يختاره الآخر، ويرذل ما يرذله إلا من كان على طريق الاتباع، واقتفى الأثر، والانقياد

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّي البغدادي، المحدث صاحب التصانيف، أبرزها: كتاب الشريعة، جاور بمكة، وبها توفي في المحرم عام ٣٦٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ١٣٥)، والعبر (٢/ ١٠٧)، ومقدمة تحقيق كتاب الشريعة لشيخنا الفاضل د. عبد الله الدميجي (١/ ٧٧ ـ ٩٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٦١).

(٣) الشريعة (١/ ٣٠١) بتحقيق د. الدميجي.

(٤) هو أبو عبد الله، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العكبري الحنبلي، عابد، فقيه، محدث، شيخ العراق في عصره، مصنف كتاب الإبانة، كانت وفاته عام ٣٨٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٦/ ٥٢٩).

للأحكام الشرعية، والطاعة الديانية، فإن أولئك من عين واحدة شربوا، فعليها يردون وعنها يصدرون، قد وافق الخلف الغابر للسلف الصادر»[(١)].

جـ ـ يقول الإمام اللالكائي[(٢)]: «أمَّا بعد: فإن أوجب ما على المرء: معرفة اعتقاد الدين، وما كلف الله به عباده من فهم توحيده وصفاته، وتصديق رسله بالدلائل واليقين، والتوصل إلى طرقها، والاستدلال عليها بالحجج والبراهين، وكان من أعظم مقول، وأوضح حجة ومعقول: كتاب الله الحق المبين، ثم قول رسول الله ﷺ، وصحابته الأخيار المتقين، ثم ما أجمع عليه السلف الصالحون، ثم التمسك بمجموعها، والمقام عليها إلى يوم الدين، ثم الاجتناب عن البدع والاستماع إليها مما أحدثها المضلون»[(٣)].

د ـ يقول العلامة السفاريني: «المراد بمذهب السلف: ما كان عليه الصحابة الكرام ـ رضوان الله عليهم ـ وأعيان التابعين لهم بإحسان، وأتباعهم، وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة، وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلف عن سلف، دون من رمي ببدعة، أو شهر بلقب غير مرضي، مثل: الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة والجبرية والجهمية والمعتزلة والكرَّامية، ونحو هؤلاء مما يأتي ذكرهم عند تعداد الفرق، لكن لما كان فشو البدع وظهورها بعد المائتين، لما عربت الكتب العجمية كما تقدم، وزاد البلاء، وأظهر المأمون القول بخلق القرآن، وظهر مذهب الاعتزال ظهوراً لا مزيد عليه، بسبب انحراف الخلفاء عن مذهب الحق، وكان الذي قام في نحورهم، ورد مقالتهم، وإبطال مذاهبهم، وتزييفه، وذم من ذهب إليه، أو عوَّل عليه، أو انتهى إلى ذويه، أو ناضل عنه، أو مال إليه: سيدنا وقدوتنا الإمام المبجل، والحبر البحر المفضل أبا عبد الله، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل، نسب مذهب السلف إليه، وعوَّل أهل عصره من أهل الحق فمن بعدهم عليه، وإلَّا فهو المذهب المأثور، والحق الثابت المشهور لسائر أئمة الدين، وأعيان الأمة المتقدمين»[(٤)].

وهكذا صار مصطلح السلف يطلق على مذهب الصحابة والتابعين والتابعين لهم بإحسان ممن لم يبتدعوا، ويطلق على كل من سار على طريقتهم، وانتهج نهجهم، فالتزم النصوص، والفهم الذي فهموه[(٥)].

٢ ـ أحسن النشار حين ذكر بأنَّ من ألقاب السلف: أهل الحديث، والفقهاء والحنابلة،

---

(١) الإبانة، الكتاب الأول (١/ ٣٨٦).

(٢) هو هبة الله بن الحسن بن منصور الرازي الطبري اللالكائي، حافظ، محدث، وفقيه شافعي، من تلاميذ أبي حامد الإسفراييني، كانت وفاته عام ٤١٨هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ١٠٨٣ ـ ١٠٨٥).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (١/ ٩)، وانظر: (١/ ٢٠،٢٨ ـ ٤٩).

(٤) لوامع الأنوار البهية (١/ ٢٠،٢١).

(٥) انظر: وسطية أهل السنة بين الفرق، د. محمد باكريم (٩٧/ ١٠٥)، وتعريف الخلف بمذهب السلف، د. البريكان (١٣ ـ ١٩)، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، د. عبد الرحمٰن المحمود (١/ ٣٩ ـ ٤١).

وهذا حق لا شك فيه؛ لكنَّها بالمفهوم الوارد عند أهل السنة والجماعة، فأهل الحديث ليس المراد بهم حفظة الحديث دون دراية لمعانيه، بل هم أهل الحديث دراية ورواية واتباعاً ظاهراً وباطناً. والفقهاء، المراد بهم أئمة الفقه المشهورين كالأربعة والثوري وابن المبارك وغيرهم، ممَّن جمعوا بين الفقه الأكبر لعقيدة السلف، وبين فقه أبواب العبادات والمعاملات، والحنابلة المقصود بهم الذين تابعوا الإمام أحمد في باب العقيدة، وإن خالفوه في بعض المسائل الفقهية، وهكذا فهذه الألقاب تدور حول التمسك بما كان عليه النبي ﷺ وصحبه الكرام، ومن تبعهم بإحسان من أئمة الفقه، وعلماء الحديث، وأتباع الأثر، وممن برز في بيان عقيدة السلف الصالح كالإمام أحمد، وابن تيمية، وابن القيم، وغيرهم.

يقول الإمام الصابوني[١]: «أصحاب الحديث: حفظ الله تعالى أحياءهم، ورحم أمواتهم، يشهدون لله تعالى بالوحدانية، وللرسول بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلت العدول الثقات عنه»[٢].

ويقول: «ويشهد أهل الحديث ويعتقدون أن القرآن كلام الله..»[٣].

ويقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته وروايته، بل نعني بهم: كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهراً وباطناً، واتباعه باطناً وظاهراً»[٤].

٣ ـ قَصَّر النشار حين لم يذكر لقب أهل السنة والجماعة ضمن ألقاب السلف، وهو من أعظم ألقابهم، وستأتي مناقشته ـ فيما بعد ـ في إطلاق هذا اللقب على الأشاعرة والماتريدية ـ بإذن الله تعالى ـ، وهو ولقب السلف بمعنى واحد، ويراد به: القوم الذين اقتدوا بسنة النبي ﷺ عقيدة وعبادة ومعاملة، قولاً وعملاً، مقتفين في ذلك صحابة رسول الله ﷺ، وتابعيهم، ومن تبعهم بإحسان ممن التزم سنة النبي ﷺ، وجماعة المسلمين، ولم يشذ عنهم ببدعة أو خروج، والمراد بالسنة هنا: الإسلام المحض الخالي من البدعة، فأهل السنة هم أهل الإسلام الذين لم يبتدعوا في دين الله، وتابعوا في ذلك الجماعة: وهم الصحابة وتابعوهم وتابعوا تابعيهم ممن التزم متابعة النبي ﷺ ولم يبتدع.

يقول الإمام البربهاري: «اعلموا أن الإسلام هو السنة، والسنة هي الإسلام، لا يقوم أحدهما إلَّا بالآخر، فمن السنة: لزوم الجماعة، فمن رغب عن الجماعة وفارقها، فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه، وكان ضالاً مضلاً، والأساس الذي تبنى عليه الجماعة هم:

---

(١) هو شيخ الإسلام، إسماعيل بن عبد الرحمٰن النيسابوري، الواعظ المفسر، المصنف، أحد الأعلام، جلس للوعظ وهو ابن عشر سنين، وكان شيخ خراسان في زمانه، كانت وفاته عام ٤٤٩هـ. انظر: العبر في خبر من غبر (٢/ ٢٩٢).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٦٠).

(٣) المرجع السابق نفسه (١٦٥).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٩٥).

أصحاب محمد ﷺ، ورحمهم الله أجمعين، وهم أهل السنة والجماعة، فمن لم يأخذ عنهم، فقد ضل وابتدع، وكل بدعة ضلالة، والضلالة وأهلها في النار»[١].

ويقول ابن حزم: «وأهل السنة الذين نذكرهم: أهل الحق، ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم: الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين، رحمة الله عليهم، ثم أصحاب الحديث، ومن تبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا، ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها، رحمة الله عليهم»[٢].

وقد جمع الشاطبي رحمه الله خمسة أقوال في معنى الجماعة، سألخصها فيما يلي:

أ ـ إنَّها السواد الأعظم من أهل الإسلام. وعلى رأسهم مجتهدو الأمة وعلماؤها ومن سواهم داخل في حكمهم، فكل من خرج عن جماعتهم فقد شذ، وهؤلاء جميع أهل البدع.

ب ـ إنها جماعة أئمة العلماء المجتهدين.

جـ ـ إنها الصحابة على الخصوص. فمن خرج عن نهجهم فقد خرج عن الجماعة.

د ـ إنها جماعة أهل الإسلام إذا اجتمعوا على أمر معين.

هـ ـ إنها جماعة المسلمين إذا اجتمعوا على أمير.

وحاصل هذه الأقوال يرجع إلى الاجتماع على الإمام الموافق للكتاب والسنة، وأنَّ الاجتماع على غير السنة خارج عن الجماعة[٣].

٤ ـ غيَّر النشار رأيه الأول الصواب في تحديد مفهوم السلف الذي ذكره في الطبعة الأولى من كتابه نشأة الفكر عام ١٩٥٤م، وذكر رأياً ثانياً زعم فيه أن مذهب السلف المتأخرين سواء مذهب ابن تيمية رحمه الله أو مذهب السلفية المعاصرين مثل محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، ليس هو مذهب السلف المتقدمين، بل هو مذهب المجسمة والمشبهة، ووصف مذهب السلف المتقدمين بالتفويض، ويمكن تعليل هذا التغير بعدة أمور منها:

الأمر الأول: أنَّه يرى أن مذهب السلف المتقدمين هو التفويض، لانشغالهم بالأمور العملية عن الأمور العلمية العقدية[٤]، وأن مذهب السلف المتأخرين هو تفسير المعنى كما ورد في القرآن والسنة دون تأويل، وهذا يعني ـ عنده ـ الوقوع في التشبيه والتجسيم، ولذا فلا يرى أن السلف المتقدمين سلف المتأخرين، بل المتأخرون سلفهم المشبهة والمجسمة، والمتقدمون سلف الكلابية الذين جاءوا ببيان المعاني التي ترك بيانها الأولون لانشغالهم، وهذا الكلام ضلال عن الصواب من وجهين:

---

(١) شرح السنة (٥٩).
(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢/١١٣).
(٣) انظر: الاعتصام (٢/ ٢٦٠ ـ ٢٦٥)، تحقيق محمد رشيد رضا.
(٤) انظر: نشأة الفكر (١/ ٦٠، ٦١، ٢٤٣).

الوجه الأول: أنَّه جهَّل السلف المعروفين بسعة علمهم لا سيما في أمور العقيدة، ونسب إليهم تفويض معاني أسماء الله وصفاته جهلاً منهم بمعانيها، والواقع أنهم كانوا على علم دقيق بمعانيها، ولكن لسلامة قلوبهم من نجس التمثيل فهموا أن المراد بها على ما يليق بالله تعالى، فأمرُّوها كما هي دون تعرض لها بتحريف أو تكييف أو تمثيل أو تعطيل، بل أيقنوا بأن الله سبحانه موصوف بأعظم الصفات، وصفاته كذاته، فكما أن ذاته تختلف عن سائر الذوات، فكذلك صفاته، ففهموا معانيها، وعرفوا من خلالها ربهم ﷻ، ودعوا الله بها.

وعلى كل حال، فقد نزل النشار في هذه القضية من مرحلة الاجتهاد والنظر العقلي المتجرد إلى مرحلة التقليد دون وعي وتأمل، فقلَّد الرازي والغزالي والشهرستاني وغيرهم من الأشاعرة الذين ينسبون مذهب التفويض إلى السلف، ويختارونه أحياناً لأنفسهم لأنه أسلم، ويرون أن مذهب الخلف أحكم.

يقول الرازي ـ مقرراً مذهب السلف كما يظن ـ: «حاصل هذا المذهب أنَّ هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأنَّ مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»[(١)].

ويقول الغزالي ـ مبيناً اعتقاد السلف في أخبار الصفات كما يحسب ـ: «اعلم أن الحق الصريح الذي لا مراء فيه عند أهل البصائر، وهو مذهب السلف، أعني: مذهب الصحابة والتابعين، وها أنا أورد بيانه وبيان برهانه فأقول: حقيقة مذهب السلف، وهو الحق عندنا، أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة. أمَّا التقديس فأعني به: تنزيه الرب ﷻ عن الجسمية وتوابعها.

وأما التصديق فهو الإيمان بما قاله ﷺ وأن ما ذكره حق، وهو فيما قاله صادق، وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراده، وأمَّا الاعتراف بالعجز فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليست على قدر طاقته، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته. وأمَّا السكوت فأن لا يسأل عن معناه، ولا يخوض فيه، ويعلم أنَّ سؤاله عنه بدعة، وأنه في خوضه فيه مخاطر بِديْنه، وأنه يوشك أن يكفر لو خاض فيه من حيث لا يشعر. وأمَّا الإمساك فأن لا يتصرف في تلك الألفاظ بالتصريف والتبديل بلغة أخرى، والزيادة فيه والنقصان منه، والجمع والتفريق، بل لا ينطق إلَّا بذلك اللفظ، وعلى ذلك الوجه من الإيراد والإعراب والتصريف والصيغة. وأمَّا الكف فأن يكف باطنه عن البحث عنه، والتفكر فيه. وأمَّا

---

(١) أساس التقديس (١٣٣).

التسليم لأهله فألا يعتقد أن ذلك إن خفي عليه لعجزه فقد خفي على رسول الله ﷺ أو على الأنبياء أو على الصديقين والأولياء. فهذه سبع وظائف اعتقد كافة السلف وجوبها على كل العوام، لا ينبغي أن يظن بالسلف الخلاف في شيء منها»[(١)].

ويقول الشهرستاني ـ وهو الذي تأثر به النشار تأثراً كبيراً ـ: «فأمَّا أحمد بن حنبل، وداود بن علي الأصفهاني، وجماعة من أئمة السلف فجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل: مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعاً أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره.. بل نقول كما قال الراسخون في العلم: كل من عند ربنا، آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله تعالى، ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك، إذ ليس من شرائط الإيمان وأركانه، واحتاط بعضهم أكثر احتياط حتى لم يقرأ اليد بالفارسية ولا الوجه ولا الاستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة عبَّر عنها بما ورد لفظاً بلفظ. فهذا هو طريق السلامة، وليس هو من التشبيه في شيء»[(٢)].

الوجه الثاني: أنَّه فهم من إثبات المعاني الظاهرة من صفات الله تعالى، التي أرادنا الله تعالى أن نتعرف عليه من خلالها، وأن نتعبد له بذكرها وبمقتضاها: التمثيل، وفهم من كلام سلفنا الصالح أنَّ التمثيل هو الذي تبادر إلى أذهانهم فنفوه، وتوقفوا عن بيان المعنى الصواب خوفاً من الخطأ، ولم يبينه رسول الله ﷺ ولا صحبه الكرام.

فهذه النصوص ـ كما يظن ـ لها معان غير المعاني المعروفة المتبادرة إلى الذهن على ما يليق بالله ﷻ، وأن في إثبات هذه المعاني الوقوع في التمثيل والتجسيم والتشبيه، وهذا الذي وقع فيه السلف المتأخرون حين لم يفوضوا كما فوَّض السلف المتقدمون، بل أثبتوا معاني الصفات على ظاهرها.

وقد تقدم بيان خطئه على السلف المتقدمين حين جهلهم بمعرفة المعنى الصواب من معاني صفات الله تعالى، وهنا أخطأ عليهم حين ذكر أنهم ظنوا أن إثبات الصفات على ظاهرها يقتضي التمثيل، ويكمن خطؤه في عدم تحديده المراد بكلمة الظاهر، فلفظة الظاهر كلمة مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، فإثباتها بإطلاق إثبات للباطل الذي فيها، ونفيها بإطلاق نفي للحق الذي فيها، فما المراد بكلمة الظاهر؟

إن كان المراد بالظاهر: المعاني اللائقة بالله تعالى فهذا حق نقول به، وقد قال به سلفنا الصالح متقدمهم ومتأخرهم، كلمتهم واحدة في ذلك، وهذا الظاهر هو الذي تبادر إلى أذهانهم سواء في ذلك صفات الله تعالى الذاتية أو الفعلية، الخبرية منها أو الخبرية

(١) إلجام العوام عن علم الكلام (٤٥).

(٢) الملل والنحل (١/ ١٠٥).

العقلية، فأثبتوا المعاني الظاهرة من النصوص على الوجه اللائق بذات الله تعالى.

وإن كان المراد بالظاهر: المعاني اللائقة بالمخلوق، فهذا معنى باطل نرفضه، وهذا المعنى لم يتبادر إلى أذهان سلفنا الصالح، بل تبادر إلى أذهان الخلف ـ أعني: المتكلمين ـ، فإن الواحد منهم لا يفهم من صفات الخالق إلَّا ما يليق بالمخلوق، وهذا المعنى لا نسميه ظاهر نصوص الصفات حتى نقول لا نثبت هذا الظاهر، بل إن المسلم عند قراءته نصوص الصفات أو سماعها، مباشرة يتبادر إلى ذهنه أنها صفات تليق بالموصوف، ولمَّا كان الموصوف بها لا نعرف كيفية ذاته، فكذلك صفاته لا نعرف كيفيتها، فنفوض أمرها إلى الله، وهو من الغيب الذي طلب الله منا الإيمان به، وأمَّا المعاني فنعرفها من خلال معرفتنا المعاني الكلية لتلك الأسماء، فنعرف معنى السمع والبصر والكلام والقدرة والعزة واليد والوجه والاستواء والنزول، والغضب والرضا والفرح والسخط والكراهية، لكننا نثبت تلك المعاني على الوجه اللائق بالله، وهنا نقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ في تلك المعاني التي عرفناها.

والمقصود هنا: بيان أن السلف المتقدمين والمتأخرين كانوا على منوال واحد في فهم نصوص صفات الله تعالى، فيثبتون تلك الصفات على الوجه اللائق بالله تعالى، وهو ظاهر النصوص، وقد أخطأ النشار حين فرَّق بين المذهبين رغم تماثلهما التام، وسأذكر بعض النصوص الدالة على أن السلف المتقدمين أثبتوا النصوص على ظاهرها اللائق بالله، وتابعهم على هذا ابن تيمية ومن سار على نهجه من السلف المتأخرين:

أ ـ روى ابن أبي شيبة في مصنفه، أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمَّا قدم الشام استقبله الناس وهو على بعيره، فقالوا: يا أمير المؤمنين لو ركبت برذوناً يلقاك عظماء الناس ووجوههم، فقال عمر رضي الله عنه: «ألا أريكم ههنا، إنما الأمر من ههنا فأشار بيده إلى السماء»[(١)].

ب ـ كانت زينب رضي الله عنها تفتخر في زواجها بأنه جاء الأمر به من فوق سبع سموات، وهو إثبات للعلو على حقيقته مكاناً وقدراً فتقول ـ كما أورده البخاري بسنده عنها ـ: «زوجكن أهاليكن، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سموات»[(٢)].

جـ ـ أخرج مسلم بسنده عن عائشة رضي الله عنها قولها في حادثة الإفك ـ: «وشأني كان أحقر في نفسي من أن يتكلم الله فيَّ بأمر يتلى»[(٣)].

د ـ أخرج البيهقي في الأسماء والصفات قول الأوزاعي رحمه الله: «كنا والتابعون متوافرون

---

(١) المصنف (١٣/ ١٤)، وقال عنه الذهبي: إسناده كالشمس، وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط الشيخين. انظر مختصر العلو (١٠٣) بتحقيق الألباني.

(٢) الصحيح، كتاب التوحيد، باب: «وكان عرشه على الماء»، ح(٧٤٢٠) (١٣/ ٤١٥).

(٣) الصحيح، كتاب التوبة، باب قبول توبة القاذف، ح(٢٧٧٠) (٤/ ٢١٣٥).

نقول: إن الله تعالى ذكره، فوق عرشه، ونؤمن بما وردت به السنة من الصفات»[١].

هـ نقل ابن عبد البر في التمهيد إجماع أهل السنة والجماعة على إثبات الصفات على حقيقتها اللائقة بالله تعالى فقال: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة، والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز»[٢].

و ـ قال قوَّام السنة الأصبهاني[٣] في كتابه الحجة في بيان المحجة: «الكلام في صفات الله ﷻ ما جاء منها في كتاب الله، أو روي بالأسانيد الصحيحة عن رسول الله ﷺ فمذهب السلف ـ رحمة الله عليهم أجمعين ـ إثباتها وإجراؤها على ظاهرها، ونفي الكيفية عنها، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبته الله، وذهب قوم من المثبتين إلى البحث عن التكييف. والطريقة المحمودة هي الطريقة المتوسطة بين الأمرين، وهذا لأن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات الصفات، وإنما أثبتناها؛ لأن التوقيف ورد بها وعلى هذا مضى السلف»[٤].

ومن المهم، التنبه دائماً إلى أن مراد السلف بنفي الكيفية، هو نفي العلم بها لا نفي أن تكون لها كيفية لائقة بذات الله تعالى، ولذا فهم يقولون بذلك بناء على أننا لم نر ذات الله، وليس له مثيل فيقاس عليه، ولم يرد الخبر الصادق ليبين لنا كيفية ذات الله، لذا وجب قطع الطمع عن إدراك كيفية ذات الله، وكذلك القول في صفات الله تعالى، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠].

ز ـ قال الخطيب البغدادي ـ كما ذكر ذلك الذهبي عنه في تذكرة الحفاظ ـ: «مذهب السلف ـ يعني في الصفات ـ إثباتها وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها. . والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله، وإذا كان معلوم أنَّ إثبات رب العالمين إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف»[٥].

حـ قال ابن جرير الطبري[٦]: «الصواب من هذا القول عندنا: أن نثبت حقائقها على ما نعرف من جهة الإثبات، ونفي التشبيه كما نفى ذلك عن نفسه جل ثناؤه»[٧].

---

(١) (٢/ ٣٠٤)، وأورده ابن تيمية في الحموية وصحح إسناده (٢٩٩).
(٢) (٧/ ١٤٥).
(٣) هو الإمام الحافظ أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل التيمي الأصبهاني، إمام وقته، وأستاذ علماء عصره، وقدوة أهل السنة في زمانه، كانت وفاته عام ٥٣٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠/ ٨٠)، وشذرات الذهب (٤/ ٢٦٤).
(٤) (١/ ١٧٤، ١٧٥).
(٥) تذكرة الحفاظ (٣/ ١١٤٢، ١١٤٣).
(٦) هو محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، الإمام العلم المجتهد، أبو جعفر الطبري، صاحب جامع البيان في تفسير القرآن، والتبصير في معالم الدين، وغيرهما، كانت وفاته عام ٣١٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٦٧).
(٧) التبصير في معالم الدين (١٤٠).

ط ـ للإمام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ أقوال في هذا الباب أشهر من أن تذكر، وكلها تقرر ما قال به الصحابة الكرام، ومن تبعهم بإحسان من أئمة الدين، وعلماء الفقه والحديث، من ذلك:

* قال في الواسطية: «ومن الإيمان بالله: الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله محمد ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يؤمنون بأن الله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، ولا يلحدون في أسماء الله وآياته، ولا يكيفون، ولا يمثلون صفاته بصفات خلقه؛ لأنه سبحانه لا سمي له، ولا كفؤ له، ولا ند له، ولا يقاس بخلقه سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ»[١].

* قال في التدمرية: «إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد، فإنه يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك، فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها: التمثيل بصفات المخلوقين، أو ما هو من خصائصهم، فلا ريب أن هذا غير مراد، ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهراً، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفراً وباطلاً، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه لا يظهر منه إلا ما هو كفر وضلال..»[٢].

ثم قال: «وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس الظاهر المتفق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله تعالى لما أخبر أنه بكل شيء عليم أو أنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره، وأن ظاهر ذلك مراد، كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا..»[٣].

وليس المقصود هنا بيان معتقد السلف في باب الأسماء والصفات، وإنما المقصود أن السلف الصالح جميعهم على معتقد واحد في هذا الباب، وهو العلم بمعاني أسماء الله وصفاته على الوجه اللائق بالله، وتفويض علم الكيفية إلى الله، سواء في ذلك السلف المتقدمون، أو المتأخرون، وأن ابن تيمية، وابن عبد الوهاب، كلهم يسير على حذو السلف المتقدمين، لا فرق في ذلك. وأن نبز النشار السلف المتأخرين بالتجسيم والتمثيل لإثباتهم النصوص على ظاهرها هو نبز للسلف المتقدمين أيضاً الذين يجلهم النشار كما يبدو في هذا المبحث.

الأمر الثاني: الذي دعا النشار إلى تغيير رأيه الأول: أنَّه يسعى إلى إثبات حضارة كلامية

---

(١) الواسطية (١٣ ـ ١٧) بشرح الفوزان.

(٢) (٦٩).

(٣) التدمرية (٧٦).

فلسفية للمسلمين مخالفة لحضارة اليونان، نابعة من الكتاب والسنة، نشأت متدرجة، نابعة من حاجة المجتمع الإسلامي إليها، نظراً لاتساعه، واتصاله بالحضارات الأخرى، بأديانها المختلفة، وفرقها المتنوعة، ومذاهبها المتعددة، فلا بد من مقاومتها، والرد عليها، وبيان عقيدة الإسلام بأسلوب عصري مناسب. ومن هنا أراد أن يبين أن جيل الصحابة امتنعوا عن الخوض بالكلية في الأمور الغيبية، ونسب إليهم التفويض، ثم أراد أن يبين أن التابعين وتابعيهم من الفقهاء والمحدثين خاضوا في الغيبيات لكن بحذر، ومارسوا الفلسفة والكلام لكن بغير صراحة، ثم أراد أن يبين أن الكلابية وهي من ضمن السلف ـ عنده ـ مارسوا الكلام بصراحة من خلال الكتاب والسنة، ثم جاء الأشاعرة فوضعوا العقائد الغيبية في صورتها النهائية، وكما هو واضح، فالنشار يريد الخير، ولكنَّه أخطأ الطريق الموصل إليه.

ومما لا شك فيه، أن للمسلمين حضارة، تخدم روح الإنسان وجسده، بل والحيوان كذلك، حضارة تسعد البشرية في دنياهم وأخراهم، نابعة من الكتاب والسنة، لكنَّها اكتملت قبل وفاة النبي ﷺ في جانبها العقدي والعبادي، فأي إضافات لها بزيادة أو نقصان هو تشويه لها، وانحراف وابتداع مذموم، وأمَّا في جانبها المادي العمراني فقد وضع الإطار، وبينت السنن والقوانين، وسمح بالإبداع والابتداع، فأي إضافات نافعة ضمن ذلك الإطار فهذا تطور حضاري مطلوب.

والمقصود هنا، بيان أن عقيدة الإسلام قد اكتملت في جميع أركانها، وبيَّنها النبي ﷺ أتمَّ بيان، ونقلها عنه الصحابة أتم نقل، وحفظت لنا عن طريق أئمة الإسلام من الفقهاء والمحدثين أتم حفظ، فما علينا إلَّا الإيمان والتصديق، وأمَّا التعبير عنها بوسائل تناسب العصر فهذا لا ينكره أحد من السلف مع المحافظة على الجوهر، والالتزام بالمصطلحات الشرعية الواردة في الكتاب والسنة، والقيام بشرحها وإيضاحها بالأسلوب المقنع للعالم أجمع، فهذا واجب ومطلوب. وأمَّا ما قام به الكلابية فليس من هذا الباب، بل هو مخالف مخالفة صريحة لما عليه معتقد السلف الصالح في الصفات الفعلية، وسيأتي شرح ذلك بالتفصيل ـ بإذن الله تعالى ـ، ووافقهم الأشاعرة على هذا الابتداع، وأضافوا بدعاً أخرى في القدر والإيمان، ومن هنا فالكلابية خلف، وليسوا سلفاً، بل هم فرقة خرجت ببدعتها عن طريقة السلف الصالح، وخرجت عن طريقة المعتزلة، وإن سموا سلفاً فهم سلف الأشاعرة، وهذا حق، وخلف الجهمية والمعتزلة في باب التأويل العقلي، وهذا حق.

ونلخص القول في هذا الموضوع: بأنَّ رأي النشار الأخير في تحديد من هم السلف خاطئ حينما حصره في مذهب السلف المتأخرين، وخاطئ حينما جعلهم خلفاً للمشبهة والمجسمة، والصواب هو رأي النشار الأول، بأن السلف هم الذين لم يبتدعوا في دينهم، وساروا على منهج الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان ممن التزموا نصوص الكتاب والسنة، بفهم سلف الأمة، سواء من القرون الثلاثة الأولى، أو فيما تلاها إلى يوم القيامة.

المبحث الثاني

موقف النشار من مصادر التلقي عند السلف

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أنَّ مصدر التلقي عند السلف هو الوحي الإلهي: قرآناً وسنة، تلقوا من خلاله جميع أنواع المعرفة، فالغيبيات تلقوها من الوحي إيماناً وتسليماً دون خوض في ذلك برأي أو اجتهاد، ودون مجادلة أو مماراة، وما يتعلق بالطبيعة والإنسان فقد جاء الوحي بالقواعد العامة فيهما، ثم أمر المسلم بإعمال عقله والنظر والتأمل، والإبداع والابتداع، فالحقائق الأولى توقيفية لا مجال لاجتهاد العقل فيها، والحقائق الثانية توفيقية، قد وفَّق الله العقل البشري للاهتداء إلى دقائقها وتفصيلاتها، فأمور السماء قد أعطى الله من خلال الوحي جميع ما يحتاجه قلب المؤمن وعقله منها، فكفاه مؤنة البحث في تلك الأمور، وأمَّا أمور الأرض والإنسان والكون فعرفه بالسنن والقوانين التي أودعها فيها، ثم ترك له المجال ليبدع ضمن هذا الإطار، فكانت النتيجة كما يذكر النشار ـ ظهور الحضارة الإسلامية الحقيقية، المخالفة لحضارة اليونان وغيرها من الحضارات، اتباع في الغيب، وابتداع في الشهادة أنتج منهج البحث التجريبي الذي يفتخر به الغرب اليوم، والمسلمون هم رواده ومبدعوه.

يقول النشار: «إن الإسلام أراد منه ـ يعني: المسلم ـ أن ينأى عن البحث في الميتافيزيقا، وأن يجعله إنساناً عملياً ينتج ويبدع في نطاق العمل فقط»[١].

(١) نشأة الفكر (١/ ٦١).

ويقول ـ مبيناً فهم السلف للقرآن ـ: «. . فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية ـ الشريعة أو الفقه ـ، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية (الميتافيزيقا)، وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها (الفيزيقا)، وأن يصنع قواعد السلوك الإنساني (الأخلاق)، وألَّا يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل أو الدين والشريعة، إلا وأن يملأ الفجوة، وأن يصنع الصورة كاملة»[١].

ويوضح المادة التي يأخذ منها السلف فكرهم وعملهم، وهي الكتاب والسنة بقوله: «لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواعظ أخلاقية فقط، أو تاريخاً أُنزل للعبرة عن قرون ماضية، وإنما هو كتاب ميتافيزيقي وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعملي، وضع الخطوط الرئيسة للوجود كله، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فنائه.

وبجانب هذا الأصل الأول وجد الأصل الثاني وهو السنة: ما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو إشارة، فكان لا بد لهم أن يتلمسوا في هذا الأصل الثاني، وهو لا يقل عن الأصل الأول في حقيقته الإلهية، مادة فكرهم وعملهم، وسار الأصلان متعاونين، يرسمان الحياة الجديدة، ويرسخانها في جميع قواعدها»[٢].

ويذكر أنواع الحقائق التي جاء بها القرآن وهي حقيقتان: توقيقية وتوفيقية، فيوضح ذلك بقوله:

«وقد نادى القرآن بالحقائق التوقيفية: الحقائق التي لا مجال للعقل أن يرتادها، ولم يحدث قط أن اخترق العقل منذ وجد القرآن ومنذ وجد الحديث على هذا الكون سياج الحقائق التوقيفية. ووجه القرآن العقل أيضاً إلى الحقائق التوفيقية، الحقائق التي للعقل مجال التوفيق فيها، وقد اندفع العقل في نطاقها، فأبدع العلم وأقام الحياة»[٣].

٢ ـ يرى النشار أنَّ السلف اكتفوا بما جاءهم به الوحي من أمور الغيب، ونهوا أشد النهي عن الخوض فيما وراء ذلك، لما سيؤدي إليه من انحرافات عقدية، وتفرق في الدين، كما حصل في الأمم السابقة.

يقول: «زهد المسلمون الأوائل إذن في أي بحث يتناول مسائل الميتافيزيقا. وقد رأوا أن طبيعة عملهم الذي رسمه القرآن لهم هو تحقيق الأفعال الإنسانية، وتجنب المسائل الاعتقادية الجدلية، وقد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العملية التي تنأى عن البحث في الشيء في ذاته، وفي الجوهر والأعيان، فأخذوا بها، ولم يحاول أحد منهم في عهد النبي ﷺ ولا بعده ـ اللهم إلَّا نادراً ـ أن يتكلم في المسائل الاعتقادية، ثم حاول الأئمة العظام من المسلمين السير على سنتهم، وأن يجنبوا المسلمين الخوض في المسائل

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣١، ٣٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٢).
(٣) المرجع السابق نفسه.

الغيبية، معلنين أنها مراء في الدين، وأنها أورثت من قبل الأمم السابقة العداوة والبغضاء، ومزقت وحدة أديانهم وتماسكها، ولذلك ظهر علماء الآثار متمسكين بهذه النزعة العملية لا يتجاوزونها، وكتب الأحاديث والفقه مملوءة بأحاديث متعددة عن النبي ﷺ وعن الصحابة وعن التابعين، تنهى عن الخوض في المسائل الجدلية الاعتقادية، وهي التي لم يطلب النبي ﷺ الخوض فيها. . العلم علم محمد فقط، وليس هناك إلّا علم واحد يجوز الاشتغال به، ولا يمكن أن يتخطى الإنسان هذا العلم الموروث عن النبي ﷺ، وهو الذي يستحق أن يسمى علماً، وما سواه إما أن يكون علماً، فلا يكون نافعاً، وإما ألا يكون علماً وإن سمي به، ولئن كان علماً نافعاً، فلا بد أن يكون في ميراث محمد ﷺ»[1].

٣ ـ يرى النشار أن منهج السلف في التلقي منهج نقلي، سمعي، نصي، ظاهري، كلها مترادفات عنده بمعنى: الاكتفاء برواية النصوص، والعمل بظواهرها، دون إعمال العقل فيها، فظهر المنهج المضاد له تماماً، وهو منهج المعتزلة، منهج عقلي، تأويلي، يعمل بالقواعد العقلية دون مبالاة بالنصوص، وظهر المنهج الوسط بينهما وهو منهج الأشاعرة، وهو المنهج الجامع بين النقل والعقل، الموفق بينهما ـ على حد زعمه ـ.

والمقصود هنا بيان منهج السلف من وجهة نظر النشار في تعاملهم مع النصوص الواردة في القرآن والسنة، فهو يراهم يأخذون بظواهرها، ويرفضون تأويلها تأويلاً عقلياً وإن كان هذا التأويل تجيزه قواعد اللغة العربية.

ويرى أن منهج السلف لا يمكن أن يُرَد به شبهات أعداء الإسلام، ولا يمكن بواسطته المحافظة على عقيدة الإسلام، فأعداء الإسلام لهم شبه يجادلون بها المسلمين، وبثوا أحاديث موضوعة لتحريف عقيدة المسلمين، وعقيدة الإسلام تحتاج إلى تفسير وتوضيح، وكل هذا لا يكفي فيه الاكتفاء بالنصوص والوقوف عند ظواهرها، ولا يكفي فيه الدفاع عن عقيدة الإسلام عن طريق البحث عن صحة السنة فحسب دون النظر إلى متون الأحاديث من الناحية العقلية.

يقول: «إنَّ الحركة العلمية الأولى، التي سادت العالم الإسلامي، كانت بلا شك حركة جمع الأحاديث. . وهذا العمل الممتاز الذي قام به التابعون وتابعوا التابعين كان من أكبر الأعمال العلمية الإنسانية، وقد حفظ لنا بهذا الأصل الثاني للإسلام في جوهره. ولكن نرى أن مجموعة لا يستهان بها من علماء السنة قد قبلت عدداً من الأحاديث الضعيفة، أو غير قوية السند، وتعلقت بظواهر ما فيها تعلقاً يصل إلى حد الجزم القاطع، ونرى مجموعة أخرى من المفكرين الإسلاميين في هذا العهد قد روجوا لأفكار معينة غير

(١) نشأة الفكر (١/ ٥٩، ٦٠).

إسلامية في شكل أحاديث انتشرت في العالم الإسلامي كالهشيم، وقبلها الجمهور الشعبي كأحاديث واردة عن الرسول. ومن المؤكد أن علماء السنة الكبار أو «السلف» وقفوا بالمرصاد لكل حديث غير صحيح السند، وطبقوا قواعد الرواية الصحيحة تطبيقاً رائعاً على كل ما يرد أمامهم من أحاديث، ولكن حشو السنة بكل ما ورد من أحاديث كان عملاً عادياً في ذلك الوقت لدى كثير من دوائر العلماء.. وفي هذا الوقت بالذات ظهر أصحاب التفسير العقلي، لقد راعهم الحشو الكبير الذي دخل الحديث، وضاقوا ذرعاً بمنهج السلف في محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط، بينما هذا الحشو لا يعارض السمع فقط، بل يعارض العقل. ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم، منهج التمسك بالظاهر، وعدم التأويل؛ ولو كان التأويل تجيزه قواعد اللغة، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية: العقل مقابلاً للنقل، والتأويل مقابلاً للتقليد، والتوفيق مقابلاً للتوقيف، والدراية مقابلة للرواية، وبدأ النزاع عنيفاً، تتدخل فيه السياسة أحياناً، والتنافس العلمي أحياناً، وسقط فيه صرعى كثيرون، وما زال النزاع قائماً، فقد انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديماً إلى المعتزلة، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الاثنا عشرية، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر فقد بقي حتى الآن في مذهب السلف، وتوسط الخلف بين الاثنين، يوفقون بين المعقول والمنقول، ويتخذون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين..»[(١)].

٤ ـ يرى النشار أن السلف رغم رفضهم الخوض في أمور العقيدة، وهذا ما طلبه منهم القرآن، ورغم رفضهم علم الكلام، ووقوفهم ضده، وهذا خطأ من وجهة نظره، إلَّا أنه كان لهم أيضاً فلسفة وكلاماً، ويرجع ذلك إلى أن هناك أسبابٌ خارجية قد اضطرتهم إلى ذلك اضطراراً من أجل شرح عقيدة الإسلام والدفاع عنها، مع وجود عوامل داخلية لكنَّها أقل أهمية من العوامل الخارجية.

يقول: «إن الإسلام في ذاته لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفي ميتافيزيقي، يفسر ميتافيزيقاه القرآنية الحديثية، إنه وضعها وقرر أنها مسائل توقيفية، وأنه لا مجال لتوفيق العقل فيها. لكننا نرى جماعة من (خاصة المسلمين) ومن (خلص علمائهم) يقومون بوضع المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية والفيزيقية، وينقسم الإسلام الرسمي تجاه هذه الحركة إلى رأيين: رأي يرى أن هؤلاء يقومون بأعظم عمل فكري في تدعيم الميتافيزيقا القرآنية وشرحها، فهم مفسرو هذه الميتافيزيقا وشراحها، ورأي يرى أن هؤلاء قد خاضوا في طريق وعر، من الخير أن يجتنب وأنه يؤدي إما إلى الحيرة والقلق، وإما أن يؤدي إلى البدعة والانحراف عن الميتافيزيقا الإلهية وفي هذا فساد للمجتمع. ولكن الرأي الأول قد غلب، وأيده الإسلام الرسمي سنياً كان أو معتزليّاً أو شيعيّاً. غير أن الرأي الثاني: رأي

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٢٨، ٣٢٩).

طائفة السلف ـ ما زالت له قيمته، ومن العجب أن يكون لأهل السلف أيضاً، وقد أنكروا علم الكلام، مذهب كلامي فلسفي! لقد هاجموا الكلام، والفلسفة، ولكنهم أنشأوا كلاماً وفلسفة!

نستخلص من هذا أن الإسلام لم يدع إلى قيام تفسير لميتافيزيقاه، ولكن قام هذا التفسير، فلا بد إذن من أن تكون هناك عوامل خارجية دعت إلى قيام هذه الميتافيزيقا، ودعت إلى قيامها مستندة على القرآن نفسه»[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ وفِّق النشار حين ذكر أنَّ السلف الصالح جعلوا مصدر تلقيهم الوحي الإلهي، فآمنوا بما فيه من خبر، وامتثلوا ما فيه من طلب، وأعملوا عقولهم في فهمه وتدبره، وقفوا حيث أوقفهم الوحي، وعملوا فيما أذن لهم الوحي، وأعرضوا عن المراء والمجادلة فيما لا فائدة فيه، وفيما لا يمكن الوصول إليه إلَّا عن طريق الخبر، واجتهدوا في العمل بما في هذا الوحي من الأوامر والآداب، وما احتارت فيه أفهامهم من أمور الغيب سلموا به، معتقدين صدقه؛ لأن الله أخبرهم به، وهو على كل شيء قدير، وبكل شيء عليم، وهذه بعض النصوص المؤيِّدة صحة ما قاله النشار عن مصدر التلقي عند السلف، وكيفية استدلالهم وعملهم به:

أ ـ يقول ابن قتيبة الدينوري: «وعدل القول في هذه الأخبار ـ أي: أخبار الصفات ـ أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلي، وأنه يعجب، وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه على العرش استوى، وبالنفس، واليدين من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو بحد، أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت، فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غداً إن شاء الله تعالى»[(٢)].

ب ـ يقول الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ اللهُ: «ومن لم يعرف تفسير الحديث، ويبلغه عقله فقد كفي ذلك وأحكم له، فعليه الإيمان به، والتسليم له، مثل حديث الصادق المصدوق، ومثل ما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلِّها، وإن نبت عن الأسماع، واستوحش منها المستمع، وإنما عليه الإيمان بها، وألا يرد منها حرفاً واحداً. وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات.

وألا يخاصم أحداً، ولا يناظره، ولا يتعلم الجدال، فإن الكلام في القدر والرؤية والقرآن وغيرها من السنن مكروه، ومنهي عنه، لا يكون صاحبه ـ وإن أصاب بكلامه السنة ـ من أهل السنة حتى يدع الجدال ويسلِّم، ويؤمن بالآثار»[(٣)].

---

(١) نشأة الفكر (١/٦١).

(٢) الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية والمشبهة (٣٤) تحقيق الكوثري.

(٣) أصول السنة (٥٣ ـ ٥٦) بشرح الجبرين.

جـ ـ يقول أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي ـ في معرض رده على الجهمية ـ: «وقال بعضهم: إنَّا لا نقبل هذه الآثار، ولا نحتج بها. قلت: أجل، ولا كتاب الله تقبلون، أرأيتم إن لم تقبلوها، أتشكون أنها مروية عن السلف، مأثورة عنهم، مستفيضة فيهم، يتوارثونها عن أعلام الناس وفقهائهم قرناً بعد قرن؟. قالوا: نعم.

قلنا: فحسبنا إقراركم بها عليكم حجة لدعوانا أنها مشهورة مروية، تداولها العلماء والفقهاء، فهاتوا عنهم مثلها حجة لدعواكم التي كذبتها الآثار كلها، فلا تقدرون أن تأتوا فيها بخبر ولا أثر، وقد علمتم ـ إن شاء الله ـ أنه لا يستدرك سنن رسول الله ﷺ وأصحابه وأحكامهم وقضاياهم إلَّا بهذه الآثار والأسانيد على ما فيها من الاختلاف، وهي السبب إلى ذلك، والنهج الذي درج عليه المسلمون، وكانت إمامهم في دينهم بعد كتاب الله ﷻ، منها يقتبسون العلم، وبها يقضون، وبها يقيمون، وعليها يعتمدون، وبها يتزينون، يرثها[(١)] الأول منهم الآخر، ويبلغها الشاهد منهم الغائب، احتجاجاً بها، واحتساباً في أدائها إلى من لم يسمعها، يسمونها السنن والآثار والفقه والعلم، ويضربون في طلبها شرق الأرض وغربها، يحلون بها حلال الله، ويحرمون بها حرامه، ويميزون بها بين الحق والباطل، والسنن والبدع، ويستدلون بها على تفسير القرآن ومعانيه وأحكامه، ويعرفون بها ضلالة من ضل عن الهدى، فمن رغب عنها فإنما يرغب عن آثار السلف وهديهم، ويريد مخالفتهم ليتخذ دينه هواه، ويتأول كتاب الله برأيه خلاف ما عنى الله.

فإن كنتم من المؤمنين، وعلى منهاج أسلافهم، فاقتبسوا العلم من آثارهم، واقتبسوا الهدى في سبيله، وارضوا بهذه الآثار إماماً، كما رضي بها القوم لأنفسهم إماماً»[(٢)].

د ـ يقول الإمام أبو جعفر الطحاوي: «ولا تثبت قدم الإسلام إلَّا على ظهر التسليم والاستسلام، فمن رام علم ما حظر عنه علمه، ولم يقنع بالتسليم فهمه، حجبه مرامه عن خالص التوحيد، وصافي المعرفة، وصحيح الإيمان»[(٣)].

هـ ـ يقول ابن جرير الطبري ـ مبيناً طريقة السلف في التلقي من النصوص ـ: «فإن قال لنا قائل: فما أنت قائل في معنى ذلك؟ قيل له: معنى ذلك ما دلَّ عليه ظاهر الخبر، وليس عندنا للخبر إلا التسليم والإيمان به، فنقول: يجيء ربنا ﷻ يوم القيامة، والملك صفاً صفاً، ويهبط إلى السماء الدنيا، وينزل إليها في كل ليلة، ولا نقول معنى ذلك ينزل أمره؛ بل نقول: أمره نازل إليها كل لحظة وساعة وإلى غيرها من جميع خلقه الموجودين ما دامت موجودة، ولا تخلو ساعة من أمره، فلا وجه لخصوص نزول أمره إليها وقتاً دون وقت، ما دامت موجودة باقية. وكالذي قلنا في هذه المعاني من القول: الصواب من القيل في كل ما ورد به الخبر في صفات الله ﷻ وأسمائه ـ تعالى ذكره ـ بنحو

(١) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: يورثها.

(٢) كتاب الرد على الجهمية (٦٥، ٦٦) بتحقيق زهير الشاويش.

(٣) متن العقيدة الطحاوية (٨) طبعة الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالسعودية.

ما ذكرناه»[١].

و ـ يقول أبو القاسم الأصبهاني معللاً كون عقيدة السلف هي الحق: «.. غير أن الله أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلَّا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنهم أخذوا دينهم خلفاً عن سلف، وقرناً عن قرن إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون من أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذه أصحاب رسول الله ﷺ عن رسول الله ﷺ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم، والصراط القويم إلّا هذا الطريق الذي سلكه أصحاب الحديث، وأمَّا سائر الفرق فطلبوا الدين لا بطريقه؛ لأنهم رجعوا إلى معقولهم، وخواطرهم، وآرائهم فطلبوا الدين من قبله، فإذا سمعوا شيئاً من الكتاب والسنة عرضوه على معيار عقولهم، فإن استقام قبلوه، وإن لم يستقم في ميزان عقولهم ردوه، فإن اضطروا إلى قبوله حرفوه بالتأويلات البعيدة..

وأمَّا أهل الحق فجعلوا الكتاب والسنة أمامهم، وطلبوا الدين من قبلهما، وما وقع لهم من معقولهم وخواطرهم، عرضوه على الكتاب والسنة، فإن وجدوه موافقاً لهما قبلوه، وشكروا الله حيث أراهم ذلك، ووفقهم إليه، وإن وجدوه مخالفاً لهم تركوا ما وقع لهم، وأقبلوا على الكتاب والسنة، ورجعوا بالتهمة على أنفسهم، فإن الكتاب والسنة لا يهديان إلا إلى الحق، ورأي الإنسان قد يرى الحق، وقد يرى الباطل»[٢].

ز ـ يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «.. إن ما أخبر به الرسول ﷺ عن ربه ﷻ وجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة وجب على كل مؤمن: الإيمان به وإن لم يفهم معناه، وكذلك ما ثبت باتفاق سلف الأمة وأئمتها، مع أن هذا الباب يوجد عامته منصوصاً في الكتاب والسنة، متفقاً عليه بين سلف الأمة»[٣].

والنصوص الدالة على أن مصدر التلقي عند السلف هو الكتاب والسنة كثيرة، وأنهم آمنوا بهما إيماناً جازماً، ولم يعترضوا عليهما لا برأي ولا بذوق ولا وجد ولا سياسة، وإنما سلموا بكل ما فيهما، فصدقوا وعملوا، أيضاً كثيرة، وسيأتي غير ما تقدم من النصوص في المباحث القادمة بمشيئة الله تعالى.

٢ ـ تقدم بيان خطأ النشار حين ظنَّ أنَّ السلف الصالح تلقوا نصوص الكتاب والسنة في الصفات بدون فهم المعاني، فنسب إليهم التفويض، والصواب، ما هو معروف عنهم من فهم معاني أسماء الله وصفاته، وتفويض كيفية صفات الله إلى الله، وذلك لأنها تابعة لذات الله، فلما كانت ذات الله غيب، وليس له مثيل فيقاس عليه، ولما لم يأتنا الخبر

---

(١) التبصير في معالم الدين (١٤٦، ١٤٧).

(٢) الحجة في بيان المحجة (٢/ ٢٢٣، ٢٢٤).

(٣) التدمرية (٦٥) بتحقيق السعوي.

الصادق المبين لكيفية صفات الله، فإن السلف الصالح يرون وجوب قطع الطمع عن إدراك حقيقة صفات الله تعالى، انطلاقاً من قوله ﷻ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، ومن قوله ﷻ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

وقد أخطأ عليهم من جهة أخرى حين ظنَّ أن ليس لديهم القدرة على التمييز بين الأحاديث الضعيفة والصحيحة إلَّا عن طريق الإسناد، فلو زوَّر أهل البدع إسناداً صحيحاً لمتن مكذوب، يحتوي على عقائد مخالفة لعقيدة الإسلام، لآمنوا بها، وسلموا لها، ولذا فإن النشار يرى أن منهج السلف غير كافٍ للدفاع عن عقيدة الإسلام، وهذا كله اتهام باطل، بل السلف الصالح كما يهتمون بدراسة الإسناد، والتأكد من عدالة رجاله، يهتمون كذلك بدراسة المتون، فهم أهل العلم بالحديث دراية ورواية.

يقول الشيخ حاتم العوني ـ مجلياً هذه الحقيقة عند علماء الحديث ـ: «والصحيح عندهم ما اجتمع فيه أمران: الأول: غلبة الظن بصدق الخبر، بثقة الناقلين، واتصال السند بالخبر؛ والثاني: قرائن مفيدة العلم، وهي انتفاء الشذوذ، وجميع العلل الخفية القادحة»(١).

يقول ابن قتيبة الدينوري: «فأمَّا أصحاب الحديث، فإنَّهم التمسوا الحق من وجهته، وتتبعوه من مظانه، وتقربوا من الله تعالى، باتباعهم سنن رسول الله ﷺ، وطلبهم لآثاره وأخباره براً وبحراً وشرقاً وغرباً، يرحل الواحد منهم راجلاً مقوياً(٢) في طلب الخبر الواحد، أو السنة الواحدة حتى يأخذها من الناقل لها مشافهة. ثمَّ لم يزالوا في التنقير عن الأخبار، والبحث لها، حتى فهموا صحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، وعرفوا من خالفها من الفقهاء إلى الرأي. . وقد يعيبهم الطاعنون بحملهم الضعيف، وطلبهم الغرائب، وفي الغريب الداء. ولم يحملوا الضعيف والغريب؛ لأنهم رأوهما حقاً، بل جمعوا الغث والسمين، والصحيح والسقيم، ليميزوا بينهما، ويدلوا عليهما»(٣).

ويقول ابن خزيمة(٤) ـ بعد أن ذكر حديث يدل على أن لله يدين ـ: «خرجت هذا الحديث بتمامه بعد، عند ذكر نزول الرب ﷻ كل ليلة بلا كيفية نزول نذكره؛ لأنَّا لا نصف معبودنا إلَّا بما وصف به نفسه، إما في كتاب الله، أو على لسان نبيه ﷺ، بنقل العدل عن العدل موصولاً إليه، لا نحتج بالمراسيل، ولا بالأخبار الواهية، ولا نحتج أيضاً في صفات معبودنا بالآراء والمقاييس»(٥).

ويقول أبو نصر السجزي: «ولا يجوز أن يوصف الله سبحانه إلا بما وصف به نفسه،

---

(١) المنهج المقترح لفهم المصطلح (١٤١).

(٢) المقوي هو: المسافر بأرضٍ قفرٍ، انظر: لسان العرب (١١/ ٣٦٥).

(٣) تأويل مختلف الحديث (٧٣، ٧٤).

(٤) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة، الحافظ، الحجة، الفقيه، شيخ الإسلام، من مصنفاته: كتاب التوحيد، كانت وفاته عام ٣١١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣٦٥).

(٥) كتاب التوحيد (١/ ١٣٧).

أو وصفه به رسوله ﷺ، وذاك إذا ثبت الحديث، ولم يبق شبهة في صحته، فأما ما عدا ذلك من الروايات المعلولة، والطرق الواهية، فلا يجوز أن يعتقد في ذات الله سبحانه ولا في صفاته ما يوجد فيها باتفاق العلماء للأثر[(١)]»[(٢)].

ويقول ابن القيم رحمه الله: «إنَّ كل خبر رواه الثقة عن الثقة مسنداً إلى رسول الله ﷺ في الديانة فإنه حق، قد قاله رسول الله ﷺ كما هو، وأنَّه يوجب العلم، ويقطع بصحته ولا يجوز أن يختلط به خبر موضوع أو موهوم فيه لم يقله قط رسول الله ﷺ اختلاطاً لا يتميز الباطل فيه من الحق أبداً. وإن قالوا: بل كل ذلك ممكن، كانوا قد حكموا بأن دين الإسلام قد فسد، وبطل أكثره، واختلط ما أمر الله تعالى به مع ما لم يأمر به اختلاطاً لا يميزه أحد أبداً، وأنهم لا يدرون أبداً ما أمرهم الله به مما لم يأمرهم به، ولا ما وضع الكاذبون والمستخفون بما جاء به رسول الله ﷺ إلا بالظن الذي هو أكذب الحديث، والذي لا يغني من الحق شيئاً، وهذا انسلاخ من الإسلام، وهدم للدين، وتشكيك في الشرائع»[(٣)].

إن السلف الصالح ـ بحمد الله ـ ميزوا بين الأحاديث الصحيحة والموضوعة، وقد قبلوا منها ما صح عن النبي ﷺ، وهم في ذلك لا يفرقون بين الأحاديث الخبرية العلمية وبين الطلبية العملية، ولا يفرقون في ذلك بين المتواتر والآحاد، فهذه مصطلحات حادثة أراد بها المتكلمون رد أحاديث الصفات بحجة أنها أحاديث آحاد تحتمل الخطأ، فلا تثبت بها العقائد، وقد تقدم رد هذه الشبهة، وأنَّ الخطأ فيها يبينه جهابذة العلماء.

يقول ابن القيم رحمه الله: «إن هذه الأخبار ـ يعني ـ أخبار الآحاد ـ لو لم تفد اليقين، فإن الظن الغالب حاصل منها، ولا يمتنع إثبات الأسماء والصفات بها كما لا يمتنع إثبات الأحكام الطلبية بها، فما الفرق بين باب الطلب وباب الخبر، بحيث يحتج بها في أحدهما دون الآخر، وهذا التفريق باطل بإجماع الأمة، فإنها لم تزل تحتج بهذه الأحاديث في الخبريات العلميات كما تحتج بها في الطلبيات العمليات، ولا سيما والأحكام العملية تتضمن الخبر عن الله بأنه شرع كذا، وأوجبه ورضيه ديناً، بشرعه ودينه راجع إلى أسمائه وصفاته، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنة يحتجون بهذه الأخبار في سائر الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحد منهم البتة أنه جوَّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الإخبار عن الله وأسمائه وصفاته. فأين سلف المفرقين بين البابين، نعم سلفهم بعض المتأخرين المتكلمين الذين

---

(١) هكذا في المطبوع. وعلق المحقق في الحاشية بقوله: هكذا في الأصل، والتركيب غير سليم ولو قال: باتفاق علماء الأثر، لكان أولى.

(٢) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (١٢١، ١٢٢).

(٣) مختصر الصواعق المرسلة (٢/ ٤٦٩).

لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه، بل يصدون القلوب عن الاهتداء في هذا الباب بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ويحيلون على آراء المتكلمين»[١].

وقد أثبت الشيخ الفاضل د. حاتم الشريف أن تقسيم الحديث إلى متواتر وآحاد تقسيم غريب على علوم الحديث، لا يعرفه سلف المحدثين، ولا يرضاه متقدموهم، فبالأحرى أن يكون ما تفرع عن هذا التقسيم، من حكم كل قسم، غير مقبول لديهم[٢].

ويقول ـ مبيناً أن الأحاديث النبوية عند أهل الحديث قسم واحد: «.. فكلُّها خبر آحاد كما سبق تقريره، إلَّا أن المحدثين أعرف الناس بتفاوت مراتبها في الصحة، وأدراهم باختلاف درجاتها في القوة.. لكن عدم اعتبار المحدثين لهذا التفاوت، ولتلك الفروق في درجات الصحة والقوة مسوِّغاً لتقسيم الأحاديث على أساسه، يدل دلالة واضحة على أن تلك الفروق في درجات الثبوت لم تبلغ درجة التأثير على حجية الأخبار، فجميعها يشملها حكم واحد يستفاد منها، لكن تتفاوت مراتب هذا الحكم الواحد»[٣].

٣ ـ إني لأعجب أشدَّ العجب من ترديد النشار كلام المتكلمين حول النصوص الشرعية، إذ يرونها أخباراً مجردة عن الأدلة العقلية، ظنية الدلالة، وأنَّ السلف الصالح عطلوا العقل على حساب السمع، وسبب تعجبي هو يقيني التام بأن النشار قد قرأ درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية كاملاً، وقد جلَّى فيه ابن تيمية حقيقة النصوص الشرعية، وأنها تفيد اليقين، وأنها اشتملت على الأدلة العقلية بأسهل العبارات وأوضحها، فلا أدري ما سبب إصراره على ذلك، أهو عدم فهم كلام ابن تيمية، أو عدم قناعة، أو تقليد، أو شيء آخر الله يعلمه، وعلى كلٍّ سيكون الرد عليه من خلال ما يلي:

أ ـ منهج السلف في الاستدلال الشرعي، يقابله المنهج البدعي، وليس المنهج العقلي كما يظنه النشار، والدليل الشرعي تارة يكون عقلياً، فهو يخبر بالمسألة مقرونة بأدلتها العقلية، وتارة يكون خبراً محضاً مجرداً عن الأدلة العقلية لكنَّه مبني على أدلة عقلية دالة على صدق الرسول ﷺ في كل ما يبلغ به عن ربه، هذا في باب الخبر، وكذلك هو في باب الطلب، والمقصود هنا بيان خطأ النشار حين ظن أن منهج السلف في الاستدلال سمعي بحت، لا يوجد فيه أدلة عقلية يمكن أن تقنع الكفار بدين الإسلام، أو تدفع الشبهات عنه.

والصواب ما تقدم أنَّ جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل قد بين الشرع أدلته العقلية أو دلَّ عليها، بطريقة مقنعة مختصرة آمنة من الانحراف، سليمة من الشبهات والأباطيل، وقد سار السلف الصالح على هذه الطريقة في الاستدلال على المسائل الشرعية، سواء مع الكفار أو مع المؤمنين.

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة (٤٨٩).
(٢) انظر: المنهج المقترح لفهم المصطلح (١٤٦).
(٣) المنهج المقترح لفهم المصطلح (١٣٢).

* فعلى سبيل المثال، يمكن الرد على الملاحدة المنكرين لوجود الله، بأسلوب مقنع، ليس فيه لوازم باطلة، من خلال ما علمنا إياه ربنا ﷻ، ولا يشترط فيه أن تقول للملحد قال الله تعالى كذا وكذا، وذلك من خلال قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾﴾ [الطور: ٣٥ ـ ٣٦]، فعندما تبين له أن هذا العالم مخلوق بالمشاهدة، والمخلوق لا بد له من خالق بالضرورة العقلية، يبقى السبر والتقسيم لمن هو الخالق، فببطلان كون الخالق هو العدم، وكون المخلوق خلق نفسه بنفسه، وكون المخلوق يخلقه مخلوق آخر، وذلك بالامتناع العقلي، فلا يبقى إلَّا أن يكون الخالق مخالفاً لجميع المخلوقات في وجوده، فوجوده لم يسبق بعدم ولا يلحقه فناء في ذاته وصفاته، فلا ند له فيها ولا مثيل، وليس ذلك إلَّا الله ﷻ، فهذه طريقة سلفية آمنة مختصرة مقنعة.

* وكذلك أرشدنا الله تعالى لاستخدام دليل التمانع الوارد في قوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾﴾ [المؤمنون: ٩١]، لتقرير أن هذا الخالق لهذا العالم واحد، لا شريك له في الخلق أو الملك أو التدبير، لما نراه من انتظام أمر هذا الكون وعدم فساده.

* فإذا أثبتنا للملحد وجود الله ووحدانيته في ربوبيته، علمنا القرآن كيفية استخدام توحيد الربوبية لتقرير توحيد الألوهية، وهو الغاية من خلق الله للإنس والجن، وذلك بأنه المقتضى العقلي، واللازم الفطري، لكل من أقر بأن الله وحده هو الذي خلقه ويملك أمره ويرزقه، فكيف يعبد معه غيره، ويشكره على ما لا علاقة له فيه البتة، لا شراكة في الخلق ولا وزارة ولا شفاعة إلَّا بإذن، ولا يأذن في الشفاعة إلَّا للموحد، وبهذا ينتفي الشرك كله في العبادة.

* وكذلك الشأن في كثير من أسماء الله وصفاته، أرشدنا الله تعالى لأدلتها العقلية، فالعلم والحكمة والإرادة والقدرة والسمع والبصر والحياة والرحمة وغير ذلك من صفات الله يمكن الاستدلال عليها من خلال النظر في مخلوقات الله، واستخدام قياس الأولى، ونستخدم الجمع بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات، فنقول مثلاً القول في الصفات كالقول في الذات، والقول في بعض الصفات كالقول في بعضها، والقول في الصفات كالقول في الأسماء، إلى غير ذلك مما نبهنا الشرع عليه، ودلنا إليه.

* وكذلك ما يتعلق بمبحث النبوات، ومبحث اليوم الآخر، ومبحث القضاء والقدر، يوجد فيها أدلة عقلية بينها لنا الشرع، غاية في اليسر والسهولة، قوية في الدلالة والإقناع لمن شاء الله هدايته.

وقد قام الشيخ الفاضل د. سعود العريفي ببحث هذا الموضوع بما يكفي ويشفي في

كتابه الموسوم بـ «الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد»[(١)]، فأحيل بقية الأمثلة عليه، وسأختم الرد على النشار في هذه الجزئية بذكر بعض النصوص عن ابن تيمية في بيان المنهج السلفي في الاستدلال بأنه المنهج الشرعي المتضمن للأدلة العقلية والسمعية، والتي أجزم بوقوف النشار عليها، ومع هذا أصر على تجاهلها، ولم يشر إليها:

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذماً، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه من العقل، . . وأمَّا كونه شرعياً فلا يقابل بكونه عقلياً، وإنما يقابل بكونه بدعياً، إذ البدعة تقابل الشرعة، وكونه شرعياً صفة مدح، وكونه بدعياً صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل، ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يراد به كون الشرع أثبته ودلَّ عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع، فإمَّا أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه، ودلَّ عليه، فيكون شرعياً عقلياً، وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته، وعلى المعاد، فتلك كلها أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية. وإمَّا أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلا بخبره كان ذلك شرعياً سمعياً.

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلَّا من هذا الوجه. ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم إلا بالكتاب والسنة، وهذا غلط منهم، بل القرآن دلَّ على الأدلة العقلية، وبينها ونبه عليها»[(٢)].

وقال: «خلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الإلهيات من الأدلة اليقينية، والمعارف الإلهية قد جاء به الكتاب والسنة، مع زيادات وتكميلات لم يهتد إليها إلَّا من هداه الله بخطابه، فكان فيما جاء به الرسول من الأدلة العقلية، والمعارف اليقينية فوق ما في عقول جميع العقلاء من الأولين والآخرين»[(٣)].

وقال في كلام بديع، أذكره مختصراً، ويوجد في كلام النشار ما يدل على أنه وقف عليه ـ: العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء به الرسول، وقد يكون علم من غير الرسول؛ لكن في أمور دنيوية مثل الطب والحساب والفلاحة والتجارة. وأمَّا الأمور الإلهية والمعارف الدينية فهذه العلم فيها مأخذه عن الرسول، فالرسول أعلم الخلق بها،

(١) طبع الكتاب، بدار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط(١)، رجب ١٤١٩هـ.

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/١٩٨، ١٩٩).

(٣) منهاج السنة (٢/١١٠).

وأرغبهم في تعريف الخلق بها، وأقدرهم على بيانها وتعريفها.. وبيان الرسول على وجهين:

تارة يبين الأدلة العقلية الدالة عليها، والقرآن مملوء من الأدلة العقلية والبراهين اليقينية على المعارف الإلهية، والمطالب الدينية.

وتارة يخبر بها خبراً مجرداً لما قد أقامه من البينات، والدلائل اليقينيات على أنه رسول الله، المبلغ عن الله، وأنه لا يقول عليه إلَّا الحق، وأن الله شهد له بذلك، وأعلم عباده وأخبرهم أنه صادق مصدوق فيما يبلغه عنه..

والمقصود هنا: أن يؤخذ من الرسول العلوم الإلهية الدينية سمعيها وعقليها، ويجعل ما جاء به هو الأصول لدلالة الأدلة اليقينية البرهانية على أن ما قاله حق جملة وتفصيلاً، فدلائل النبوة عامتها تدل على ذلك جملة، وتفاصيل الأدلة العقلية الموجودة في القرآن والحديث تدل على ذلك تفصيلاً.

وأيضاً فإن الأنبياء والرسل إنما بعثوا بتعريف هذا، فهم أعلم الناس به، وأحقهم بقيامه، وأولاهم بالحق فيه»[(١)].

ب ـ يعتقد السلف أنَّ كلَّ مسائل العقيدة قد جاء الشرع بأدلتها، فلا يوجد أمر يجب على المسلم اعتقاده لم ترد به النصوص، وقد جاءت النصوص كافية شافية في البيان، متضمنة ما يحتاج إليه من الأدلة والبرهان، لذا فهم يعتقدون كفاية النصوص الشرعية في بيان المسائل الغيبية، وإفادتها اليقين، ويعتقدون استحالة التعارض بينها وبين الأدلة العقلية القطعية، وهذه بدهية عندهم إذ كيف يأمرنا الله بالعقل والفهم والتدبر عنه، ويأمرنا بالإيمان بما يخالف ما تدل عليه العقول السليمة، ومع هذا يسلمون بأن بعض الغيبيات يحار العقل في كيفيتها مع التسليم بإمكان وقوعها، مثل ما يتعلق بكيفية صفات الله، فالعقل يحار في الكيفية نظراً لأنه لم ير ذات الله، ولأن الله ليس له مثيل فيقاس عليه، ولأن الخبر الصادق لم يرد ببيان الكيفية، فالعقل يؤمن بمعاني تلك الصفات من الاستواء على العرش والنزول والوجه واليدين، ونحو ذلك من صفات الله تعالى الواردة في الكتاب والسنة، لكن يفوِّض كيفية علمها إلى الله تعالى، ويعتقد أن ما يظهر من المعاني على ما يليق بالله تعالى ممكن عقلاً كما هو ثابت شرعاً دون أن يكون هناك مماثلة للمخلوقات، وكذلك ما يتعلق بكيفيات ما يكون في اليوم الآخر، بدءاً بما يكون في القبر، وانتهاء بما يكون من النعيم في الجنة، أو العذاب في النار، مما يحار العقل في كيفيته؛ لأن كيفيته ليست من جنس ما يكون في الدنيا، مع يقينه بإمكان وقوعه فلا يحيله، كما نبهه الشرع إلى ذلك ودل عليه، فالشرع عند السلف قد يأتي بمحارات العقول لكن لا يأتي بمحالاتها.

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٣/١٣٦ ـ ١٤٠).

يقول ابن تيمية: «ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط.

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[(١)].

ويقول: «ولا يعلم عن النبي ﷺ حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه، فضلاً عن أن يكون نقيضه معلوماً بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء، فإن ما يعلم بالعقل الصريح البين أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية.

فإذا لم يوجد في الأحاديث الصحيحة ما يعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه، فأن لا يكون فيها ما يعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى، ولكن عامة موارد التعارض هي من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء، كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسي، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تقصر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم، ولهذا كان عامة الخائضين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين، وإما حيارى متهوّكين، وغالبهم يرى أن إمامه أحذق في ذلك منه.

ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون إنه من العقبات المعلومة بصريح العقل»[(٢)].

ويقول: «ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب، وما علم أنه حق، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق.

بل نقول قولاً عاماً كلياً: إن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة، فمتى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه سوفسطائية، لا براهين عقلية»[(٣)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/ ١٤٧).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٥٠، ١٥١).

(٣) المرجع السابق (١/ ١٥٥، ١٥٦).

المبحث الثالث

موقف النشار من عقيدة السلف في التوحيد

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أنَّ السلف، أهل الحديث، يفسرون التوحيد بتوحيد الذات والصفات، أي: أن تؤمن بأنَّ الله تعالى واحد في ذاته، واحد في صفاته، واحد في أفعاله، ولم يذكر عنهم أنهم يدرجون توحيد الألوهية، وهو إفراد الله تعالى بالعبادة، ضمن أقسام التوحيد، وإذا ذكر الألوهية عني بها الربوبية، فإذا قال بأنَّ السلف يعتقدون بأنَّه لا إله غير الله، فسر هذا المعتقد بمعنى لا خالق غير الله، وأنه لم يتخذ صاحبة ولا ولداً.

يقول عن عقيدة أهل الحديث في الألوهية: «أمَّا عن تصورهم للألوهية فيقولون: إنَّ الله واحد فرد صمد، لا إله غيره، ولم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأنَّ محمداً عبده ورسوله، وأن الجنة حق، وأن النار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور. وهنا تحديد نهائي للعقائد الإسلامية أمام المسيحية والفلاسفة، إنكار للأولين في التثليث، وإنكار للآخرين في المعاد والبعث»[1].

وذكر أن أبا حنيفة قد وضع عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى في كتابه «الفقه الأكبر»، وبيَّن مراد أبي حنيفة بقوله: «إن الله تعالى واحد»، فقال: «فالله واحد لا من طريق العدد؛ لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين، وهو ما يفتتح به العدد، وهذا

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٦٢).

تعريف الواحد من طريق العدد، وعلى هذه الصورة فلا يطلق على الله، أمَّا ما يطلق على الله فهو أنَّه واحد، ويراد به ألَّا شريك له ولا نظير له ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً. ولا يتوهم أن يكون معه أحد»[١].

وقد عاب على السلف من الحنابلة المتأخرين امتناعهم عن التوسل بأهل البيت؛ رغم أنهم أمروا بالدعاء لهم في الصلاة.

يقول: «إن المسلمين جميعاً ـ اللهم إلَّا السلف من الحنابلة المتأخرين ـ رأوا في أهل البيت جميعاً ملاذاً لهم في أدعياتهم وتوسلاتهم وقد أمروا في صلواتهم بالدعاء لهم، والصلاة عليهم»[٢].

وعاب عليهم أيضاً عدم شد الرحال إلى قبر النبي ﷺ، وعدم إسباغ القداسة عليه في قبره، ولذا فهم يقولون حين يقفون أمام قبر النبي ﷺ مصادفة: «لقد أديت الرسالة»، أي: قد انتهى عملك، على حد زعمه.

يقول النشار ـ في معرض كلامه عن تفريق الكرامية بين الرسول والمرسل ـ: «أمَّا هذا التفسير الذي أراه أقرب للحقيقة فهو أن الكرَّامية كانت ترمي إلى غرض بعيد، وهو عدم إسباغ القداسة على الرسول في قبره، وعدم شد الرحال إليه، مخالفة في هذا الرأي لأهل السنة والجماعة، فقررت الكرامية أن النبوة والرسالة كانتا عرضين أو معنيين ألقاهما الله فيه أزلاً، ثم أدى رسالته بمفهوم المرسل عند الكرامية، ثم انتهى عمله هو. انتهى الرسول والمرسل، والرسالة باقية، فلا إسباغ لقداسة عليه، ويتضح هذا من موقف خلف الكرَّامية من حقيقة الرسول، ووقوفهم أمام قبره، فهم إن تصادف وقوفهم أمامه يسلمون عليه، ويقولون: «لقد أديت الرسالة»، ومن عدم اعتبارهم زيارة الرسول فرضاً أو نفلاً، إن الفرض فقط هو حج الكعبة المقدسة، والنفل هو العمرة، إن الكلام كما نعلم متصل أوثق اتصال بالفقه، وهذا الأصل الكلامي عن الرسول والمرسل والتمييز بينهما إنما انبثق من الفقه، وقد أثَّرت الكرامية في السلف المتأخرين، ونادى ابن تيمية بما نادى به الكرامية، واحتضن الحنابلة المتأخرون هذه الآراء، وظهرت على أقوى صورة لدى الوهابيين بعد، وأصبحت جزءاً من عقائدهم»[٣].

٢ ـ يذكر النشار أنَّ السلف يثبتون أسماء الله تعالى على أنَّها غير الله. يقول: «أمَّا حقيقة الأسماء فهي أنَّ أسماء الله غير الله، وهنا إنكار للمعتزلة والخوارج»[٤].

٣ ـ يرى النشار أن السلف مثبتة للصفات الذاتية والفعلية استناداً للأدلة السمعية، مع

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٣٥).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣١٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٦٢).

نفي العلم بالصفات المتشابهات مثل: السمع والبصر والقوة واليدين والعين والوجه، وهو بهذا يرمي إلى نسبة مذهب التفويض للسلف الصالح، وأمَّا السلف المتأخرون فيراهم قد وقعوا في التشبيه والتجسيم وقوعاً كاملاً؛ لأنهم فسروا المعنى ولم يفوضوه أو يؤولوه.

يقول ـ في معرض كلامه عن أبي حنيفة ـ: «ونجد نفس الأمر أيضاً في رأي أبي حنيفة في المتشابهات، فإنه يرى أنَّ وجه الله، وحق الله، يعنيان الذات من ناحية؛ ومن ناحية أخرى أن وجه الله قد يراد به ثوابه، وحق الله قد يراد به طاعته، والثواب والطاعة غير الله، وعلى هذا لا يجوز الحلف بوجه الله وبحق الله. بينما يذهب الفقه الأكبر إلى أن لله يداً ووجهاً ونفساً كما ذكر الله في القرآن، وهي صفات له بلا كيف، ولا يقال: إن يده قدرته؛ لأن فيه إبطالاً لصفة من صفات الله، وهو قول أهل القدر والاعتزال، فيده صفته بلا كيف، وغضبه صفته بلا كيف، ورضاه صفته بلا كيف، ونلاحظ أن التفسير الأول للمتشابهات تفسير عقلي يقترب فيه أبو حنيفة من المعتزلة، والتفسير الثاني سلفي، فأيهما له»[(١)].

ويقول عن الإمام مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فمالك بن أنس ينأى عن النقاش في الاستواء، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة أو للمجسمة الذين أثبتوا الاستواء إثباتاً مادياً، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا أيضاً بأنه لم يكن ثمة استواء»[(٢)].

ويقول: «ويرى أهل السنة ـ يقصد: أهل الحديث ـ أنَّ لله علماً، مستندين في هذا على النص القرآني ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، أو ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٧]، كما أثبتوا لله السمع والبصر والقوة، وهنا إنكار للمعتزلة الذين أنكروا السمع والبصر، وذهبوا أيضاً إلى القول بالعرشية ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، وإلى القول باللاكيفية في المتشابهات: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمٰن: ٢٧]»[(٣)].

ويقول عن وقوع السلف المتأخرين في التشبيه والتجسيم: «ظهر التشبيه والتجسيم على أقوى صورة لدى الهروي الأنصاري المتوفي عام ٤٨١هـ. كان لا بد لهذا الصوفي الممتاز الذي وضع أصول تصوف سلفي، وقد اعتنق مذهب الصفاتية في صورة مغالية أن ينتهي إلى التشبيه والتجسيم. . بقي التشبيه والتجسيم في بيت المقدس، وفي دمشق، وفي حرَّان، وفي هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير، تقي الدين ابن تيمية عام ٦٦١هـ. نشأ ابن تيمية في أسرة حنبلية، يحيط بها التشبيه والتجسيم، وقد وقع فيهما ابن تيمية وقوعاً كاملاً»[(٤)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٣٨، ٢٣٩).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٤٤،٢٤٣).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٦٢).

(٤) المرجع السابق (١/ ٣١٢).

ويذكر أن التجسيم انتقل إلى السلف المتأخرين عن طريق الكرامية، والذين انتقل إليهم هذا المذهب من المقاتلية، فيقول: «وقد انتقل التجسيم إلى الكرامية كما نعلم، وانتقل من الكرامية إلى تقي الدين ابن تيمية، ومنه إلى السلف المتأخرين»[١].

٤ ـ اتهم النشار السلف المتأخرين كما تقدم بالتشبيه والتجسيم، وكذلك بعدم تنزيه الله تعالى عن المكانية، وعن الجهة، وعن الحركة، وعن حلول الحوادث.

يقول: «يبدو أن السبب الحقيقي لنقد ابن تيمية العنيف آراء جهم والجهمية هو إنكارهم تمكن الله في السماء، وإنكار الاستواء المادي على العرش.. أنفق ابن تيمية الجهد الجهيد في إثبات مخالفة الأئمة للجهمية في نفي هذا كله..»[٢].

ويفسِّر عدم التنزيه الذي وقع فيه السلف المتأخرون كما يزعم ـ بأنه نتيجة لمذهبهم الصوفي، القائم على محبة الله، والتلذذ بالنظر إليه. فيقول: «يرى ابن تيمية أن الله هو محبة بحتة يحب ذاته الإلهية كما يحب مخلوقاته. ثم إن مبدأ الحب يسري بين الخالق والمخلوق ويتبادل، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة، منزهة عن محبة الشريك، فالحب له وحده ومن أحبه، وعده بلذة الحب الكبرى.. النظر إلى وجهه الجميل في الآخرة. وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية الكبير عن مسألة الرؤية، بأنها رؤية حقيقية حسنة، إنها غاية التصوف التيمي: وهي تستند على نظرياته الميتافيزيقية والفيزيقية. إن الميتافيزيقا تقوم عنده على جسمية الله، والله عنده هو الجسم الوحيد، وأما الوجود الطبيعي، فهي حوادث تحدث في ذات الله وانعكاس لها في المرآة الإلهية، فالصوفي إذن في سلوكه هو حادثة تنعكس في الذات وتنظر إليه. هنا يتبين لنا الدافع الأساسي في نزعة التجسيم التي تسود المذهب التيمي، والنظرة الحسية التي تناول بها الذات الإلهية، فالله يستوي على عرشه استواء مادياً عند ابن تيمية في أبهى جمال، ثم مجلسه الكبير في المقام المحمود، وعلى يمين العرش محمد ﷺ؛ كل هذا لتحقيق لذة عظمى، لذة النظر إلى وجهه الجميل»[٣].

ويقول: «ويبدو أن ابن تيمية لا يوافق على إنكار قيام الحوادث بذات الله، بل يذهب متأثراً بالكرامية، كما سنذكر بعد، إلى قيام الحوادث بذات الله»[٤].

٥ ـ يرى النشار أن السلف أثبتوا لله صفة الكلام، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ولكنَّه يراهم تحرجوا من القول بأن القرآن قديم.

يقول: «ويذهب ابن تيمية إلى أن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين قالوا إن القرآن

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٤٠)، وانظر (٢/ ١٦٨، ١٩٦، ١٩٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٥٨).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٧٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٧١).

كلام الله ليس بمخلوق، ولكنهم لم يقولوا مقالة ابن كلاب ومن اتبعه: أنه قديم لازم لذات الله، وبأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، فهذا القول إذن محدث أحدثه ابن كلاب.

وأما السلف فقولهم إنه لم يزل متكلماً، وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته، ومن هذا نرى أن السلف تحرجوا من القول بأن القرآن قديم، ونادوا فقط بأنه غير مخلوق، وقرروا أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته.. ويرى ابن تيمية أن هذا هو الخلاف الوحيد بين من يسميهم السلف وبين ابن كلاب وأتباعه. فالسلف يرون أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، وأما ابن كلاب وأتباعه فيرون أن الكلام قائم به، ولكن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته»[١].

٦ ـ ذكر النشار بأن السلف يؤمنون برؤية الله في الآخرة، رؤية بصرية، يرى بالأبصار يوم القيامة، ولا يرى في الدنيا[٢].

ثانياً: النقد:

لقد أخطأ النشار في بيان معتقد السلف في التوحيد في أمور كثيرة هي على وجه الإجمال: أنه نسب مفهوم التوحيد عند المتكلمين إلى السلف الصالح، وأخرج أهم أركان التوحيد عند السلف ـ وهو توحيد الألوهية ـ من مفهوم التوحيد عندهم، ولم يفهم مذهب السلف في الأسماء والصفات، وقام بشرح فهمه الخاطئ بأسلوب ساخر ومنفر، وألمح بأسلوب سيء إلى أن السلف غير معظمين ومحبين لرسول الله ﷺ بعد موته؛ لأنهم لا يتوسلون به ولا يشدون الرحل إلى زيارة قبره ﷺ، ولذا سيكون نقده ـ بمشيئة الله تعالى ـ فيما ذكر عبر العناصر التالية:

١ـ مفهوم التوحيد الذي ذكره النشار هو مفهوم التوحيد عند المتكلمين، وليس عند السلف الصالح.

فالتوحيد عند المتكلمين، ذكره ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «فإنَّ عامة المتكلمين الذين يقررون التوحيد في كتب الكلام والنظر، غايتهم أن يجعلوا التوحيد ثلاثة أنواع، فيقولون: هو واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له، وأشهر الأنواع الثلاثة عندهم هو الثالث: وهو توحيد الأفعال وهو أن خالق العالم واحد، وهم يحتجون على ذلك بما يذكرونه من دلالة التمانع وغيرها، ويظنون أن هذا هو معنى قولنا: لا إله إلَّا الله، حتى قد يجعلون معنى الإلهية: القدرة على الاختراع»[٣].

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي ـ معرفاً التوحيد ـ: «فأمَّا في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره، فيما يستحق من الصفات، نفياً وإثباتاً،

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٧٤، ٢٧٥)، وانظر (١/ ٢٦٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٦٢).

(٣) التدمرية (١٧٩) بتحقيق السعوي.

على الحد الذي يستحقه، والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً؛ لأنه لو علم ولم يقر، أو أقر ولم يعلم، لم يكن موحداً»[١].

ويقول مبيناً علوم التوحيد: «ما يلزم المكلف[٢] معرفته من علوم التوحيد: هو أن يعلم القديم تعالى بما يستحق من الصفات، ثم يعلم كيفية استحقاقه لها ويعلم ما يجب له في كل وقت، وما يستحيل عليه من الصفات في كل وقت، وما يستحقه في وقت دون وقت، ثم يعلم أن من هذا حاله، لا بد من أن يكون واحداً لا ثاني له يشاركه فيما يستحقه من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه»[٣].

ويقول الجويني: «الباري ﷻ واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين ـ يعني بهم: علماء أصول الدين ـ: الشيء الذي لا ينقسم، . . والرب ﷻ موجود فرد متقدس عن قبول التبعيض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه: لا مثيل له ولا نظير، ويترتب على اعتقاد حقيقة الوحدانية إيضاح الدليل على أن الإله ليس بمؤلَّف»[٤].

ويقول الماتريدي معرفاً التوحيد بأنه: «ليس بذي شبيه؛ إذ محال ذلك، . . وهذا معنى الواحد؛ إنَّه إذ هو واحد في علوه وجلاله، وواحد الذات محال من أن يكون له في ذاته مثال؛ إذ ذلك يسقط التوحيد، وقد بيناه، وواحد الصفات يتعالى عن أن يشركه أحد في حقائق ما وصف به: العلم والقدرة والتكوين، بل كل وصف من ذلك لغيره بعد أن لم يكن، ومحال مماثلة الحديث والقديم، ولا قوة إلَّا بالله»[٥].

إذن ما ذكره النشار من أن مفهوم التوحيد عند السلف بأنه محصور في وحدانية الذات والصفات ليس بصحيح، بل هو مفهوم التوحيد عند المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، كما تقدم.

٢ ـ لم يفهم النشار أنَّ السلف عرفوا المراد بالتوحيد، والواجب عليهم فيه من خلال كلام الله ﷻ، وكلام رسوله ﷺ، فما أخبرهم الله تعالى به عن نفسه نفياً أو إثباتاً في الكتاب أو السنة آمنوا به إيماناً جازماً دون اعتراض على ذلك لا برأي ولا بهوى، فوحَّدوا الله تعالى به، فكان هذا النوع من التوحيد يسمونه بالتوحيد الخبري، أو التوحيد العلمي، وقد يسمى بتوحيد المعرفة والإثبات، وهو ما يتعلق بوحدانية الله في ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله، فإذا نظرنا إليه من جهة ما يستحقه الرب، قسمناه إلى قسمين: توحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات، وإذا نظرنا إليه من جهة ما يقوم به العبد

(١) شرح الأصول الخمسة (١٢٨).
(٢) في الأصل الكف، والصواب ما أثبته.
(٣) شرح الأصول الخمسة (١٢٨، ١٢٩).
(٤) الإرشاد (٥٢).
(٥) التوحيد (١١٩).

سميناه: توحيد المعرفة والإثبات، أو التوحيد العلمي، أو الخبري، ونحو ذلك مثل قوله تعالى مخبراً عن نفسه، ومعرفاً بأسمائه وصفاته ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُۥ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ ۚ لَّهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ۚ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ۖ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ﴿٢٥٥﴾﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾﴾ [الحشر، ٢٢ ـ ٢٤].

وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ وَلِىٌّ مِّنَ ٱلذُّلِّ ۖ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًۢا ﴿١١١﴾﴾ [الإسراء: ١١١].

وقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٩٢﴾﴾ [المؤمنون: ٩١ ـ ٩٢].

وقوله ﷺ ـ في الحديث الذي أخرجه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه: « **لله تسعة وتسعون اسماً، مائة إلّا واحداً، لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة، وهو وتر يحب الوتر**»[(١)].

هذا ما يتعلق بالتوحيد من جهة الخبر، وأمَّا التوحيد من جهة الطلب، فالسلف قد وحدوا الله تعالى بما أمرهم الله به من العبادة، وانتهوا عن صرف أي نوع منها إلى غيره، فامتثلوا لذلك دون اعتراض عليه بذوق أو سياسة أو هوى أو غير ذلك، فسموا هذا النوع من التوحيد من جهة ما يستحقه الرب: توحيد الألوهية، أو الإلهية، أو العبادة، أو المحبة، وسموه من جهة ما يقوم به العبد: توحيد القصد والطلب، أو التوحيد الطلبي، أو التوحيد العملي، وهذا النوع من التوحيد، هو الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى الإنس والجن، فوحدانية الله في ذاته وصفاته وأفعاله أمر ثابت في الفطر المستقيمة، ومقرر في العقول السليمة، لذا لم يأت الرسل لدعوة الناس إلى الإيمان بذلك، بل جاءت الرسل تدعو الناس إلى العمل بمقتضى ذلك، وهو إفراد الله تعالى بالعبادة، فهذا هو مفهوم التوحيد عند السلف، وهذا هو معنى لا إله إلا الله عندهم وهذا هو معنى الإسلام، ومعنى الدين، ومعنى الإيمان، كله يدور على وجوب إفراد الله تعالى بالعبادة لأنه المنفرد بالخلق والملك والتدبير، الذي لا ند له ولا مثيل، لا في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله، فهو المستحق جل جلاله للتأله، أي: التعلق القلبي الموجب قصده جل جلاله وحده لا شريك له بما

---

(١) الصحيح، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط. .، ح(٢٧٣٦) (٥/ ٤١٧)، وأخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء، باب في أسماء الله وفضل من أحصاها. (٤/ ٢٠٦٢)، ح (٢٦٧٧).

شرع من أنواع العبادة، فمن صرف أي نوع منها لغير الله تعالى فقد خرج من دائرة التوحيد إلى الشرك الذي هو أعظم الظلم، وأقبح الذنوب على الإطلاق[١].

مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾﴾ [البقرة: ٢١] وقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣] وقوله: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ [النساء: ٣٦] وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦] وقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وهناك آيات صريحة الدلالة في أن معنى لا إله إلا الله، هو إفراد الله بالعبادة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَٰهًا وَاحِدًا لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [التوبة: ٣١]، وكقوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٦٥] وكقوله: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ﴾ [البقرة: ٢٥٦] وكقوله: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِّمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [الزخرف: ٢٦ ـ ٢٨] فهذه الآيات وغيرها كثير جداً تدل على معنى التوحيد ولا إله إلا الله عند السلف الصالح.

وسأذكر فيما يلي جملة من كلام السلف في بيان مفهوم التوحيد عندهم:

أ ـ قال جابر رضي الله عنه عن قوله ﷺ: «**لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك**» ـ: فأهل بالتوحيد[٢]، فدل ذلك على أنه هذه التلبية تضمنت التوحيد الذي جاء به الرسول ﷺ.

ب ـ فسَّر ابن عباس رضي الله عنه إفراد الله بالعبادة بالتوحيد[٣].

جـ ـ ورد تقسيم التوحيد إلى ربوبية وألوهية في كلام أبي حنيفة رحمه الله بعد أن تحدث عن الأسماء والصفات، فقال: «من قال لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض، فقد كفر، وكذا من قال إنَّه على العرش، ولا أدري العرش في السماء أو في الأرض، والله تعالى يدعى من أعلى لا من أسفل؛ لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء»[٤].

د ـ قال الطحاوي: «نقول في توحيد الله معتقدين بتوفيق الله: إن الله واحد لا شريك له، ولا شيء مثله، ولا شيء يعجزه، ولا إله غيره»[٥].

---

(١) انظر: التدمرية (٣) (١٧٩، ١٦٥) (١٩٦ ـ ٢٠٦)، وحقيقة التوحيد لشيخنا الفاضل د. علي بن نفيع العلياني (٥٤ ـ ٦٠).

(٢) أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي ﷺ، ح(١٢١٨) (١/ ٨٨٦)، .

(٣) انظر: الدر المنثور للسيوطي (١/ ٨٥).

(٤) الفقه الأبسط (٧٨) تحقيق، د. الخميِّس.

(٥) متن العقيدة الطحاوية (٣) طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء في السعودية.

هـ ـ قال ابن جرير الطبري ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ﴿١٠٦﴾﴾ [يوسف: ١٠٦] ـ: «وما يقر أكثر هؤلاء.. بالله أنه خالقه ورازقه وخالق كل شيء إلَّا وهم به مشركون في عبادتهم الأوثان والأصنام، واتخاذهم من دون الله أرباباً، وزعمهم أنَّ له ولداً، تعالى الله عما يقولون»[١].

و ـ يقول ابن بطة: «أصل الإيمان بالله الذي يجب على الخلق اعتقاده، في إثبات الإيمان به ثلاثة أشياء:

أحدها: أن يعتقد آنيته، ليكون بذلك مبايناً لمذهب أهل التعطيل الذين لا يثبتون صانعاً.

الثاني: أن يعتقد وحدانيته، ليكون مبايناً بذلك مذاهب أهل الشرك الذين أقروا بالصانع، وأشركوا معه في العبادة غيره.

والثالث: أن يعتقده موصوفاً بالصفات التي لا يجوز إلَّا أن يكون موصوفاً بها من العلم والقدرة والحكمة، وسائر ما وصف به نفسه في كتابه..»[٢].

ز ـ قسَّم ابن مندة التوحيد إلى أربعة أقسام، فجعل أسماء الله الحسنى قسماً مستقلاً، عن الصفات، لتكون الأقسام كالتالي:

١ ـ التوحيد في الربوبية.
٢ ـ التوحيد في الألوهية.
٣ ـ التوحيد في الأسماء.
٤ ـ التوحيد في الصفات[٣].

حـ ـ ذكر ابن تيمية التوحيد المنجي عند الله وهو الذي يقترن فيه توحيد الربوبية مع توحيد الألوهية، فقال: «فإقرار المرء بأن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه لا ينجيه من عذاب الله إن لم يقترن به إقراره بأنه لا إله إلا الله فلا يستحق العبادة أحد إلا هو»[٤].

وكلام ابن تيمية كثير وصريح في تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام وتأكيد الكلام على توحيد الألوهية، ومن ذلك قوله: «ومن تحقيق التوحيد أن يُعلم أن الله تعالى أثبت له حقاً لا يشركه فيه مخلوق كالعبادة، والتوكل والخوف والخشية والتقوى»[٥].

ط ـ يقول ابن أبي العز الحنفي[٦]: «.. فإن التوحيد يتضمن ثلاثة أنواع:

أحدها: الكلام في الصفات.

---

(١) جامع البيان (٧/ ١٣).
(٢) الإبانة (٢/ ١٧٢، ١٧٣) تحقيق د. الوابل.
(٣) انظر: مقدمة كتاب التوحيد لابن منده للمحقق، د. فقيهي (١/ ٣٣).
(٤) التدمرية (١٩٥).
(٥) المرجع السابق (١٩٩).
(٦) هو الإمام العلامة، صدر الدين، أبو الحسن، علي بن محمد بن محمد بن أبي العز الحنفي الصالحي، المشهور بابن أبي العز، شارح العقيدة الطحاوية، كانت وفاته عام ٧٩٢هـ. انظر: شذرات الذهب (٧/ ٩٤).

والثاني: توحيد الربوبية، وبيان أن الله وحده خالق كل شيء.

والثالث: توحيد الألوهية، وهو استحقاقه ﷻ أن يعبد وحده لا شريك له»[١].

ويقول: «ثم التوحيد الذي دعت إليه رسل الله، ونزلت به كتبه نوعان:

توحيد في الإثبات والمعرفة، وتوحيد في الطلب والقصد.

فالأول: هو إثبات حقيقة ذات الرب تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه، ليس كمثله شيء في ذلك كله، كما أخبر به عن نفسه، وكما أخبر رسوله ﷺ. وقد أفصح القرآن عن هذا النوع كل الإفصاح، كما في أول الحديد وطه، وآخر الحشر، وأول ألم تنزيل السجدة، وأول آل عمران، وسورة الإخلاص بكمالها، وغير ذلك.

الثاني: وهو توحيد الطلب والقصد، مثل ما تضمنته سورة ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۝١﴾، ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾، وأول سورة الأعراف وآخرها، وجملة سورة الأنعام.

وغالب سور القرآن متضمنة لنوعي التوحيد، بل كل سورة في القرآن. فالقرآن إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته، وهو التوحيد العلمي الخبري، وإما دعوة إلى عبادته وحده لا شريك له، وخلع ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي..»[٢].

٣ ـ لقد أساء النشار إلى نفسه غاية الإساءة باتهام السلف وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب بتلك التهم الشنيعة دون أدنى تحرٍ أو تبصر فيما يقول، وصار يخلط في الكلام، ويستنتج من الكلام المغلوط استنتاجات عجيبة ثم ينسب ما توصل إليه من نتائج إلى سلفنا الصالح وإلى من تبعهم بإحسان، فخلط بين مسألة زيارة قبر النبي ﷺ، ومسألة شد الرحل من أجل زيارة القبر، وخلط بين ما يكون في الزيارة المشروعة وما يكون في الزيارة البدعية، فاعتبر النهي عن شد الرحل نهي عن الزيارة من غير شد الرحل، واعتبر النهي عن الزيارة البدعية نهي عن الزيارة الشرعية، واستنتج من ذلك عدم محبة الرسول ﷺ، وعدم تعظيمه، وأخطر من ذلك استنتاجه أنهم يرون أن صفة الرسالة قد انتهت عن الرسول ﷺ، فهو قد أداها، فلم يعد في قبره رسولاً، وهذا فهم غريب واستنباط منكر، ولا بد أن تكون هذه النتيجة المبنية على هذا الفهم الخاطئ إذ إن ما بُني على باطل فهو باطل.

والصواب، أنَّ سلفنا الصالح، ومن ذكرهم النشار مثل ابن تيمية وابن عبد الوهاب، من أشد الناس محبة لرسول الله ﷺ، وأكثرهم تعظيماً له، يدل على ذلك شدة متابعتهم للرسول ﷺ، فهم أتباع سنة النبي ﷺ، ما أمرهم به امتثلوه، وما نهاهم عنه انتهوا عنه،

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٧٨) بتحقيق الألباني.

(٢) المرجع السابق.

ولا يبتدعون في دين الله ما لم يأت به رسول الله ﷺ، بخلاف من يزعمون تعظيم رسول الله ﷺ، ويخالفونه في أعظم ما جاء به وهو التوحيد، فيرتكبون الشرك الأكبر ويدعون له زاعمين محبة رسول الله ﷺ، وتعظيمه، وسأذكر هنا حكم المسائل التي أشار إليها النشار عند السلف:

أ ـ حكم زيارة القبور:

أخرج الإمام مسلم بسنده عن ابن بريدة عن أبيه رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**»[(١)].

وأخرج أيضاً بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ كلما كان ليلتها من رسول الله ﷺ يخرج من آخر الليل إلى البقيع فيقول: «السلام عليكم دار قوم مؤمنين. وأتاكم ما توعدون، غداً مؤجلون، وإنا إن شاء الله بكم لاحقون. اللهم اغفر لأهل بقيع الغرقد»[(٢)].

لذلك لم يختلف السلف في مشروعية زيارة القبور عموماً، ويدخل ضمنها قبر النبي ﷺ، ويفعل عندها ما شرعه لنا رسول الله ﷺ، من الاتعاظ والاعتبار، والسلام على الموتى، والدعاء لهم، وهذا ما يفعل عند قبره ﷺ أيضاً مع الشهادة له بأنَّه قد بلَّغ رسالة ربه على أكمل الوجوه، فهذه هي الزيارة المشروعة، وتكون من غير شد رحل، كما سنبينه في المسألة التالية.

ب ـ حكم شد الرحل لزيارة القبور:

أخرج البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تشد الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد: مسجد الحرام، ومسجد الأقصى، ومسجدي**»[(٣)].

وقد اختلف العلماء هنا هل لا نافية أم ناهية؟ فالذين قالوا بأنها ناهية حكموا بحرمة شد الرحل من أجل زيارة القبور، سواء في ذلك قبر النبي ﷺ أو قبر غيره، ومن قال بأن لا نافية، حكم بعدم فضيلة شد الرحل من أجل زيارة القبور، فصار إجماعاً منهم بعدم استحباب أو سنية شد الرحل من أجل زيارة القبور.

وهذا هو قول ابن تيمية رحمه الله وقول محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، يقولان بأن زيارة القبور على قسمين: زيارة بشد رحل، وزيارة بدون شد رحل، فالزيارة بشد رحل ممنوعة، والتي بدون شد رحل يرونها تنقسم إلى قسمين أيضاً، فما كان منها على وفق ما شرعه

---

(١) الصحيح، كتاب الجنائز، باب استئذان النبي ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمه، ح(٩٧٧) (٢/ ٦٧٢).

(٢) الصحيح، كتاب الجنائز، باب ما يقال عند دخول القبور، والدعاء لأهلها (٢/ ٦٦٩)، ح(٩٧٤).

(٣) الصحيح، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد بيت المقدس (٣/ ٧٠)، ح(١١٩٧)، وانظر صحيح مسلم، كتاب الحج، باب لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد، ح(١٣٩٧) (٢/ ١٠١٤).

الرسول ﷺ من الاتعاظ بالقبور، والدعاء للموتى، والسلام عليهم، فهذه زيارة مشروعة، وما كان منها مخالفاً لهدي الرسول ﷺ، وهو ما يكون القصد فيها الانتفاع من الموتى فهذه زيارة بدعية يختلف حكمها بحسب نوع البدعة فيها، فما كان فيه طلب من الموتى مباشرة أو يرجو منهم الدعاء له على وجه الذلة والخضوع، ويتقرب إليهم بالذبائح والنذور، فهذا شرك أكبر، وأمَّا إذا كان الطلب من الله، والعبادة لله، لكن يعتقد البركة في تلك البقعة وأنها سبب لقبول دعائه، فهذا يعد من الشرك الأصغر، فهل في هذا تنقص من قدر الموتى، وهل من يقول بذلك غير معظم لرسول الله ﷺ، أو هو في الحقيقة يعرف حقوق الموتى، وحق رسول الله ﷺ، وهو معظم لما عظمه رسول الله ﷺ، الذي دعا إلى التوحيد، ونهى عن كل ما من شأنه أن يقدح في جناب التوحيد من الشرك والخرافة، ومن ذلك النهي عن الغلو في الصالحين وفي الأنبياء وفي قبورهم، مع معرفة قدرهم، وإجلالهم، وإنزالهم المنزلة اللائقة بهم.

يقول ابن تيمية ـ راداً على من اتهمه بأنه يحرم زيارة قبور الأنبياء وقبور غيرهم ـ: «هذا الكلام مع قلته فيه من الكذب الباطل والافتراء ما يلحق صاحبه بالكذابين المردودي الشهادة، أو الجهال البالغين في نقص الفهم والبلادة. وكان ينبغي له أن يحكي لفظ المجيب بعينه ويبين ما فيه من الفساد، وإن ذكر معناه فيسلك طريق الهدى والسداد. فأما أن يذكر عنه ما ليس فيه، ولا يذكر ما فيه، فهذا خروج عن الصدق والعدل إلى الكذب والظلم. وذلك أن الجواب ليس فيه تحريم زيارة القبور البتة، لا قبور الأنبياء والصالحين ولا غيرهم، ولا كان السؤال عن هذا، وإنما فيه الجواب عن السفر إلى القبور، وذكر قولي العلماء في ذلك.

والمجيب قد عرفت كتبه، وفتاويه مشحونة باستحباب زيارة القبور، وفي جميع مناسكه يذكر استحباب زيارة قبور أهل البقيع وشهداء أحد، ويذكر زيارة قبر النبي ﷺ إذا دخل مسجده والأدب في ذلك وما قاله العلماء، وفي نفس الجواب قد ذكر ذلك، ولم يذكر قط أن زيارة القبور معصية ولا حكاه عن أحد، بل كان يعتقد حين كتب هذا الجواب أن زيارة القبور مستحبة بالإجماع، ثم رأى بعد ذلك فيها نزاعاً وهو نزاع مرجوح، والصحيح أنها مستحبة، وهو في هذا الجواب إنما ذكر القولين في السفر إلى القبور، وذكر أحد القولين أن ذلك معصية ولم يقل إن هذا معصية محرمة مجمع عليها، ولكن قال: إذا كان السفر إليها ليس للعلماء فيه إلا قولان: قول من يقول إنه معصية، وقول من يقول إنه ليس بمحرم بل لا فضيلة فيه وليس بمستحب فإذن من اعتقد أن السفر لزيارة قبورهم أنه قربة وعبادة وطاعة فقد خالف الإجماع، وإذا سافر لاعتقاده أن ذلك طاعة كان ذلك محرماً بالإجماع. فهذا الإجماع حكاه لأن علماء المسلمين الذين رأينا أقوالهم اختلفوا في قوله: **«لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا والمسجد الأقصى»**

هل هو تحريم لذلك أو نفي لفضيلته؟ على قولين. وعامة المتقدمين على الأول مع اتفاقهم على أن هذا يتناول السفر إلى القبور. فإن الصحابة والتابعين والأئمة لم يعرف عنهم نزاع في أن السفر إلى القبور وآثار الأنبياء داخل في النهي، كالسفر إلى الطور الذي كلم الله عليه موسى وغيره، وإن كان الله سماه الوادي المقدس وسماه البقعة المباركة ونحو ذلك، فلم يعرف عن الصحابة نزاع أن هذا وأمثاله داخل في نهي النبي ﷺ عن السفر إلى غير المساجد الثلاثة، كما لم يعرف عنهم نزاع أن ذلك منهي عنه، وأن قوله: «**لا تشد الرحال**» نهي بصيغة الخبر، كما قد جاء في الصحيح بصيغة النهي من حديث أبي سعيد الخدري عن النبي ﷺ قال: «**لا تشدوا الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد...**»[(١)].

وقال ـ راداً على من اعتبر تحريم السفر لزيارة قبر النبي ﷺ وسائر القبور مجاهرة بعداوة الأنبياء ـ: «إن في هذا الكلام من الجرأة على الله ورسوله وعلماء المسلمين أولهم وآخرهم ما يقتضي أن يعرف من قال هذه المقالة؛ ما فيها من مخالفة دين الإسلام وتكذيب الله ورسوله، ويستتاب منها، فإن تاب وإلا ضربت عنقه. وذلك أنه ادعى أنَّه من حرم السفر إلى غير المساجد الثلاثة، أو حرم السفر لزيارة القبور، وقال إنه جاهر الأنبياء بالعداوة وأظهر لهم العناد، فحرم السفر لزيارة قبره وسائر القبور. ذكر ذلك بحرف الفاء، وليس في كلام المجيب إلا حكاية القولين في السفر، لمجرد زيارة القبور.

فإذا قيل: إنه جاهر بالعداوة وأظهر العناد لأجل تحريم هذا السفر، كان كل من حرمه مجاهراً للأنبياء بالعداوة، مظهراً لهم العناد. ومعلوم أن مجاهرة الأنبياء بالعداوة وإظهار العناد لهم غاية في الكفر، فيكون كل من نهى عن هذا السفر كافراً.

وقد نهى عن ذلك عامة أئمة المسلمين، وإمامه مالك صرح بالنهي عن السفر لمن نذر أن يأتي قبر رسول الله ﷺ مع أن النذر يوجب فعل الطاعة عنده، فلم يجعله مع النذر مباحاً، بل جعله محرماً منهياً عنه لما سئل عمن نذر أن يأتي قبر رسول الله ﷺ فقال: إن كان أراد مسجد رسول الله ﷺ فليأته وليصل، وإن كان إنما أراد القبر فلا يفعل، للحديث الذي جاء «**لا تعمل المطي إلا إلى ثلاثة مساجد**»[(٢)].

ويقول الشيخ السعدي رحمه الله في أثناء شرحه الأبواب المتعلقة بالقبور التي أوردها الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله: ما ذكر المصنف في البابين يتضح بذكر تفصيل القول فيما يُفعل عند قبور الصالحين وغيرهم.

وذلك أنَّ ما يُفعل عندها نوعان: مشروع وممنوع.

أما المشروع: فهو ما شرعه الشارع من زيارة القبور على الوجه الشرعي من غير شدّ

(١) الإخنائية (١١٢ ـ ١١٤).

(٢) المرجع السابق (١٥٥، ١٥٦).

رحل، يزورها المسلم متّبعاً للسنة، فيدعو لأهلها عموماً، ولأقاربه ومعارفه خصوصاً، فيكون محسناً إلى نفسه باتّباع السنة وتذكر الآخرة والاعتبار بها والاتعاظ.

أما الممنوع فإنه نوعان:

أحدهما: محرم ووسيلة للشرك؛ كالتمسح بها، والتوسل إلى الله بأهلها، والصلاة عندها، وكإسراجها والبناء عليها، والغلو فيها وفي أهلها إذا لم يبلغ رتبة العبادة.

والنوع الثاني: شرك أكبر؛ كدعاء أهل القبور، والاستغاثة بهم، وطلب الحوائج الدنيوية والأخروية منهم؛ فهذا شرك أكبر، وهو عين ما يفعله عُباد الأصنام مع أصنامهم.

ولا فرق في هذا بين أن يعتقد الفاعل لذلك أنهم مستقلون في تحصيل مطالبه، أو متوسطون إلى الله، فإن المشركين يقولون: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]، ﴿وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ﴾ [يونس: ١٨].

فمن زعم أنه لا يكفر من دعا أهل القبور، حتى يعتقد أنهم مستقلون بالنفع ودفع الضرر، وأن من اعتقد أن الله هو الفاعل، وأنهم وسائط بين الله وبين من دعاهم واستغاث بهم لا يكفر! من زعم ذلك فقد كذّب ما جاء به الكتاب والسنة، وأجمعت عليه الأمة، من أنَّ من دعا غير الله فهو مشرك كافر في الحالين المذكورين، سواء اعتقدهم مستقلين أو متوسطين.

وهذا معلوم بالضرورة من دين الإسلام.

فعليك بهذا التفصيل؛ الذي يحصل به الفرقان في هذا الباب المهم، الذي حصل به من الاضطراب والفتنة ما حصل، ولم ينج من فتنته إلا من عرف الحق واتبعه»[١].

ويقول الشيخ ابن باز رحمه الله: «وأمَّا الرجال فيستحب لهم زيارة القبور، وزيارة قبر النبي ﷺ، وقبر صاحبيه، عليه الصلاة والسلام، لكن بدون شد الرحل، فالسنة أن تزار القبور في البلد من دون شد الرحل، لا يسافر لأجل الزيارة، ولكن إذا كان في المدينة زار قبر النبي ﷺ، وقبر صاحبيه، وزار البقيع، والشهداء.

أما أن يشد الرحال من بعيد لأجل الزيارة فقط، فهذا لا يجوز على الصحيح من قولي العلماء، لقول النبي ﷺ «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى»[٢].

أما إذا شدّ الرحل إلى المسجد النبوي، فإن الزيارة تدخل تبعاً لذلك.

فإذا وصل المسجد صلى فيه ما تيسر، ثم زار قبر النبي ﷺ، وزار قبر صاحبيه، ودعا له عليه الصلاة والسلام ثم سلَّم على الصديق رضي الله عنه ودعا له، ثم على الفاروق ودعا له.

---

(١) القول السديد في مقاصد التوحيد (٨٦، ٨٧).

(٢) تقدم تخريجه.

وهكذا السنة»[(١)].

٤ ـ لقد عاب النشار على السلف من الحنابلة المتأخرين عدم التوسل بآل البيت في الدعاء، وأثبت عليهم التناقض حين امتنعوا من ذلك؛ وفي الوقت ذاته يصلون عليهم، ويدعون لهم، في التشهد الأخير من الصلاة، فعيبه مردود عليه، ودليله يدل على أنَّه مقلد بغير وعي، وهذا عجيب من النشار، كيف لا يفهم الفرق بين الدعاء للشخص، وبين التوسل بالشخص في الدعاء؟، أين المنطق والقياس والذكاء والفهم؟. ثم إن التوسل بالمخلوقين في الدعاء منعه جميع السلف، المتقدمون منهم والمتأخرون، منعوه ليس هوى من أنفسهم، وإنما متابعة لهدي رسول الله ﷺ، فالتوسل إلى الله تعالى من أجل قضاء الحاجات، وتفريج الكربات ينقسم إلى قسمين: توسل مشروع، وتوسل ممنوع.

فالتوسل المشروع: هو التوصل إلى المقصود في الدعاء بوسيلة جاءت بها الشريعة، مثل التوسل إلى الله ﷻ بأسمائه وصفاته وأفعاله، ومثل التوسل إلى الله بالإيمان به وطاعته، ومثل التوسل إلى الله بذكر حال الشخص من الاضطرار والفقر والحاجة، ومثل التوسل إلى الله بدعاء حي ترجى إجابته.

وأمَّا التوسل الممنوع، فهو التوسل إلى المقصود في الدعاء بوسيلة لم تأت بها الشريعة، مثل التوسل بجاه المخلوقين وذواتهم، سواء في ذلك النبي ﷺ أو آل بيته أو غيرهم، ومن ذلك أيضاً الإقسام على الله بالمخلوقين، فهذا من التوسل المبتدع، لا يجوز.

وهذا التقسيم موجود في كتب أهل العلم، وقد ذكروا أدلتهم على ذلك بالتفصيل، ومن ذلك ما ذكره ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ في كتابه قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة.

يقول: «وإذا تكلمنا فيما يستحقه الله تبارك وتعالى من التوحيد، بينا أن الأنبياء وغيرهم من المخلوقين لا يستحقون ما يستحقه الله تبارك وتعالى من خصائص، فلا يشرك بهم، ولا يتوكل عليهم، ولا يستغاث بهم كما يستغاث بالله، ولا يقسم على الله بهم، ولا يتوسل بذواتهم. وإنما يتوسل بالإيمان بهم، وبمحبتهم، وطاعتهم، وموالاتهم، وتعزيرهم، ومعاداة من عاداهم، وطاعتهم فيما أمروا، وتصديقهم فيما أخبروا، وتحليل ما حللوه، وتحريم ما حرموه، والتوسل بذلك على وجهين:

أحدهما: أن يتوسل بذلك إلى إجابة الدعاء وإعطاء السؤال، كحديث الثلاثة الذين أووا إلى الغار، فإنهم توسلوا بأعمالهم الصالحة ليجيب دعاءهم، ويفرج كربتهم..

والثاني: التوسل بذلك إلى حصول ثواب الله وجنته ورضوانه، فإن الأعمال الصالحة التي أمر بها الرسول ﷺ هي الوسيلة التامة إلى سعادة الدنيا والآخرة. ومثل هذا كقول

(١) رسالة في التبرك والتوسل والقبور (٥٥ ـ ٥٦).

المؤمنين: ﴿رَّبَّنَآ إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَـٰنِ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ فَـَٔامَنَّا ۚ رَبَّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّـَٔاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ ٱلْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾﴾ [آل عمران: ١٩٣] فإنهم قدموا ذكر الإيمان قبل الدعاء، ومثل ذلك ما حكاه الله سبحانه عن المؤمنين في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِى يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا وَأَنتَ خَيْرُ ٱلرَّٰحِمِينَ ﴿١٠٩﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٩]، وأمثال ذلك كثير.

وكذلك التوسل بدعاء النبي ﷺ وشفاعته، فإنه يكون على وجهين:

أحدهما: أن يطلب منه الدعاء والشفاعة، فيدعو ويشفع، كما كان يطلب منه في حياته، وكما يطلب منه يوم القيامة، حين يأتون آدم ونوحاً ثم الخليل ثم موسى الكليم ثم عيسى، ثم يأتون محمداً ﷺ فيطلبون منه الشفاعة.

الوجه الثاني: أن يكون التوسل مع ذلك بأن يسأل الله تعالى بشفاعته ودعائه، كما في حديث الأعمى المتقدم بيانه وذكره، فإنه طلب منه الدعاء والشفاعة، فدعا له الرسول، وشفع فيه، وأمره أن يدعو الله فيقول: «اللهم إني أسألك، وأتوجه إليك به، اللهم فشفعه فيّ» فأمره أن يسأل الله تعالى قبول شفاعته. بخلاف من يتوسل بدعاء الرسول وشفاعة الرسول، والرسول لم يدع له، ولم يشفع فيه، فهذا توسل بما لم يوجد، وإنما يتوسل بدعائه وشفاعة من دعا له وشفع فيه»[(١)].

٥ ـ لم يفهم النشار مذهب السلف الصالح في الأسماء والصفات، ولم يتعب نفسه في الرجوع إلى كتبهم، واكتفى بشذرات من كتاب مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، وكتاب الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة، وأخذ من خلالهما يقرر مذهب السلف الصالح، ويكيل أنواع السب والشتم لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، والذين ساروا على نهجه من المتأخرين، فنسب إلى السلف المتقدمين مذهب التفويض، وقد تقدم بيان بطلان ذلك، ونسب إلى السلف المتأخرين التشبيه والتجسيم بناء على إيمانهم بظواهر النصوص دون تأويل، وستأتي مناقشته التفصيلية عند بيان موقفه من مذهب الجهمية في الأسماء والصفات، وسيكون هنا بيان مختصر لمذهب السلف في الأسماء والصفات، وبيان حقيقة التشبيه عندهم، وبيان طريقتهم في التنزيه، وبيان موقفهم من الألفاظ المجملة التي لم ترد في نصوص الكتاب والسنة.

أ ـ مذهب سلفنا الصالح في الأسماء والصفات هو الإيمان بكل ما أخبرنا الله تعالى به عن نفسه نفياً أو إثباتاً سواء في الكتاب أو في السنة، دون تعرض لذلك بتحريف أو تعطيل، أو تمثيل أو تكييف؛ لأن ذلك كله إلحاد في أسماء الله وصفاته[(٢)]، وقد حرّمه الله ﷻ بقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: ١٨٠].

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (٢٤٠ ـ ٢٤٢).

(٢) انظر: العقيدة الواسطية (١٧ ـ ٣١)، بشرح خالد المصلح.

وقد ذهب سلفنا الصالح هذا المذهب؛ لأن الكلام في باب الأسماء والصفات هو من باب الخبر الدائر بين النفي والإثبات[١]، ولما كان المتكلم هو الله ﷻ، فلا يسعنا كمخاطبين بكلام الله إلَّا التصديق، بل الإيمان الجازم بجميع خبر الله عن نفسه، فالله ﷻ أعلم بنفسه، ورسله صادقون مصدقون في خبرهم عن الله، وهم أعلم الخلق بالله، فكلام الله ﷻ وكلام رسوله ﷺ، أبلغ الكلام وأفصحه وأبينه وأتمُّه، فما خاطبنا الله ﷻ به فهو على ظاهره اللائق بالله ﷻ، فلا يجوز تقييد صفات الله بمماثل من مخلوقاته، ولا طلب تعيين كنه صفاته، ولا تحريف كلامه لا لفظاً ولا معنى، ولا يجوز إنكار أسماء الله وصفاته كلها أو بعضها ولا يجوز إنكار معانيها الظاهرة اللائقة بالله، جلَّ جلاله.

يقول أبو حنيفة رحمه الله: «وله يد ووجه ونفس، كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس، فهو له صفات بلا كيف، ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف»[٢].

ويقول الإمام أحمد ـ كما نقله عنه ابن تيمية ـ: «لا يوصف الله إلَّا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسول الله ﷺ، لا يتجاوز القرآن والحديث»[٣].

ويقول ابن قتيبة رحمه الله مبيناً معتقد السلف في أحاديث الصفات: «وعدل القول في هذه الأخبار، أن نؤمن بما صح منها بنقل الثقات لها، فنؤمن بالرؤية والتجلي، وأنه يعجب وينزل إلى السماء الدنيا، وأنه على العرش استوى، وبالنفس واليدين من غير أن نقول في ذلك بكيفية أو بحد أو أن نقيس على ما جاء ما لم يأت، فنرجو أن نكون في ذلك القول والعقد على سبيل النجاة غداً إن شاء الله تعالى»[٤].

ويقول ابن جرير الطبري: «ولله ـ تعالى ذكره ـ أسماء وصفات جاء بها كتابه، وأخبر بها نبيه ﷺ أمته، لا يسع أحداً من خلق الله قامت عليه الحجة بأن القرآن نزل به، وصح عنده قول رسول الله ﷺ فيما روي عنه به الخبر منه خلافه»[٥].

ويقول ـ عن حقائق الصفات ـ: «الصواب من هذا القول عندنا، أن نثبت حقائقها على ما نعرف من جهة الإثبات، ونفي التشبيه»[٦].

---

(١) انظر: العقيدة التدمرية (٣ ـ ٧) بتحقيق السعوي.

(٢) الفقه الأكبر (٤٢) بشرح د. الخميس.

(٣) مجموع الفتاوى (٥/٢٦)، وانظر: المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد، جمع وتحقيق، د. عبد الإله الأحمدي (١/٢٧٦ ـ ٢٧٨).

(٤) الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية والمشبهة (٥٣). تحقيق عمر بن محمود وأبو عمر.

(٥) التبصير في معالم الدين (١٣٢).

(٦) المرجع السابق (١٤٠).

ويقول عن ـ معاني الصفات ـ: «معنى ذلك ما دلَّ عليه الخبر، وليس عندنا للخبر إلَّا التسليم والإيمان به، فنقول: يجيء ربنا ـ جلا جلاله ـ يوم القيامة، والملك صفاً صفاً، ويهبط إلى السماء الدنيا، وينزل إليها في كل ليلة، ولا نقول معنى ذلك: ينزل أمره، بل أمره نازل إليها كل لحظة وساعة وإلى غيرها من جميع خلقه الموجودين ما دامت موجودة، ولا تخلو ساعة من أمره، فلا وجه لخصوص نزول أمره إليها وقتاً دون وقت ما دامت موجودة. وكالذي قلنا في هذه المعاني من القول: الصواب من القيل في كلِّ ما ورد به الخبر في صفات الله ﷻ وأسمائه ـ تعالى ذكره ـ بنحو ما ذكرناه»[١].

ويقول ابن خزيمة رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن، والعراق والشام ومصر، مذهبنا: أن نثبت لله ما أثبته لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق ذلك بقلوبنا، من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، عزَّ ربنا عن أن يشبه المخلوقين، وجل ربنا عن مقالة المعطلين، وعزَّ أن يكون عدماً كما قاله المبطلون؛ لأن ما لا صفة له: عدم، تعالى الله عما يقول الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا، الذي وصف بها نفسه في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ»[٢].

ويقول أبو عثمان الصابوني ـ عن معتقد أصحاب الحديث في الصفات ـ: «ويعرفون ربهم ﷻ بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلت العدول الثقات عنه. ويثبتون له ما أثبته لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه، فيقولون: إنه خلق آدم بيديه، كما نص سبحانه عليه في قوله ـ عز من قائل ـ: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [ص: ٧٥]، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين، تحريف المعتزلة والجهمية ـ أهلكهم الله ـ ولا يكيفونهما بكيف، أو شبهها[٣] بأيدي المخلوقين، تشبيه المشبهة ـ خذلهم الله ـ، وقد أعاذ الله أهل السنة من التحريف والتشبيه والتكييف، ومنَّ عليهم بالتعريف والتفهيم، حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه، وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه»[٤].

إلى غير ذلك من النصوص العديدة الموضحة منهج السلف الصالح في باب الأسماء والصفات.

ب ـ طريقة سلفنا الصالح في باب الأسماء والصفات هو إثبات الوارد من غير تمثيل، وتنزيه الله عن مماثلة المخلوقات من غير تعطيل الوارد، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فالتنزيه في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ

(١) التبصير في معالم الدين (١٤٦ ـ ١٤٧).
(٢) كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ (١/ ٢٦).
(٣) هكذا في الأصل، والصواب: يشبهونهما.
(٤) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٦٠ ـ ١٦٤).

شَيۡءٞۖ﴾ لا يجعلهم ينكرون ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾، والإثبات الوارد في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ لا ينسيهم التنزيه، وهكذا في جميع الثابت لله من الأسماء والصفات، يؤمنون به مع اعتقاد نفي المماثلة، وأنه على الوجه اللائق بالله عز وجل.

إنَّ سلفنا الصالح في باب الأسماء والصفات توقفوا عند النصوص الثابتة وحذوا حذوها، فوجدوها تفصل في الصفات الثبوتية لما في ذلك من بيان لكمالات الخالق جل جلاله، والتعريف به، ووجدوها تجمل في نفي المماثلة وصفات النقص والعيب، ولا تفصل في النفي إلَّا عند الحاجة، مثل دفع توهم نقص في صفة كمال لله، أو لدفع ما ادعاه في حق الله الكافرون المكذبون، ويرون أنه لا بد في حال النفي من إثبات كمال الضد حتى يكون النفي مدحاً لله جل جلاله؛ لأن سياق نصوص الصفات المنفية جاءت مادحة لله سبحانه وتعالى، فلا بد من تضمنها لإثبات كمال الضد.

فهذه هي طريقة سلفنا الصالح مع نصوص الأسماء والصفات، يفهمون معانيها، ويتعرفون على ربهم من خلالها، ويتعبدون لله بمقتضاها، ويذكرون الله بها، ويتوسلون بها في دعائهم، وعند وقوعهم في الكروب والمحن يستغيثون الله بها، آمنوا بها جميعاً، المثبت منها والمنفي، على الوجه اللائق بالله، يجملون في النفي، ويفصلون في الإثبات، متوقفين في ذلك كله عند نصوص الكتاب والسنة(١).

يقول ابن أبي زمنين(٢): «فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها نبيه ﷺ، وليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه ولا تقدير، فسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لم تره العيون فتحده كيف هو كينونيته، لكن رأته القلوب في حقائق الإيمان به»(٣).

ويقول القاضي أبو يعلى الفراء: «فإن اعتقد معتقد في هذه الصفات ونظائرها، مما وردت به الآثار الصحيحة: التشبيه في الجسم والنوع والشكل والطول فهو كافر. وإن تأولها على مقتضى اللغة، وعلى المجاز فهو جهمي، وإن أمرها كما جاءت من غير تأويل ولا تفسير ولا تجسيم ولا تشبيه كما فعلت الصحابة والتابعون فهو الواجب عليه»(٤).

ويقول الخطيب البغدادي: «أمَّا الكلام في الصفات، فإن ما روي منها في السنن الصحاح، مذهب السلف ـ رضوان الله عليهم ـ إثباتها، وإجراؤها على ظواهرها، ونفي الكيفية والتشبيه عنها.. والأصل في هذا: أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله، فإذا كان معلوماً أن إثبات رب العالمين عز وجل

---

(١) انظر التدمرية (٨ ـ ١٢).

(٢) هو أبو عبد الله، محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد، المرُيِّ الأندلسي الإلبيري، شيخ قرطبة، ومن مؤلفاته: أصول السنة، كانت وفاته عام ٣٩٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٨٨)، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون المالكي (٢/ ٢١٤).

(٣) أصول السنة (٧٤) بتخريج عبد الله البخاري.

(٤) الاعتقاد (٣١).

هو إثبات وجود لا إثبات كيفية، فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف»[١].

وقال أبو عثمان الصابوني: «ويشهد ـ يعني نفسه ـ أن الله تعالى موصوف بصفات العلى، التي وصف بها نفسه في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ تسليماً كثيراً، لا ينفي شيئاً منها ولا يعتقد شبهاً له بصفات خلقه، بل يقول: إن صفاته لا تشبه صفات المربوبين، كما لا تشبه ذاته ذوات المحدثين، تعالى الله عما يقول المعطلة والمشبهة علواً كبيراً.

ويسلك في الآيات التي وردت في ذكر صفات البارئ ﷻ والأخبار التي صحت عن رسول الله ﷺ في بابها، كآيات مجيء الرب يوم القيامة، وإتيان الله في ظلل من الغمام، وخلق آدم بيده، واستوائه على عرشه، وكأخبار نزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا، والضحك والنجوى، ووضع الكنف على من يناجيه يوم القيامة وغيرها مسلك السلف الصالح وأئمة الدين، من قبولها وروايتها على وجهها، بعد صحة سندها، وإيرادها على ظاهرها، والتصديق بها، والتسليم لها، واتقاء اعتقاد التكييف والتشبيه فيها، واجتناب ما يؤدي إلى القول بردها، وترك قبولها، أو تحريفها بتأويل يستنكر، ولم ينزل الله به سلطاناً، ولم يجر به للصحابة والتابعين والسلف الصالحين لسان»[٢].

وقال قوَّام السنة الأصبهاني: «قال علماء السلف: جاءت الأخبار عن النبي ﷺ متواترة في صفات الله تعالى، موافقة لكتاب الله تعالى، نقلها السلف على سبيل الإثبات والمعرفة والإيمان والتسليم، وترك التمثيل والتكييف، وأنه ﷽ أزلي بصفاته وأسمائه التي وصف بها نفسه، أو وصفه الرسول ﷺ بها، فمن جحد صفة من صفاته بعد الثبوت كان بذلك جاحداً، ومن زعم أنها محدثة لم تكن ثم كانت دخل في حكم التشبيه في الصفات التي هي محدثة في المخلوق، زائلة بفنائه غير باقية، وذلك أن الله امتدح نفسه بصفاته، ودعا عباده إلى مدحه بذلك، وصدق به المصطفى ﷺ، وبيَّن مراد الله فيما أظهر لعباده من ذكر نفسه وأسمائه وصفاته، وكان ذلك مفهوماً عند العرب غير محتاج إلى تأويله»[٣].

إلى غير ذلك من نصوص السلف الدالة على إثبات الصفات من غير تمثيل، وتنزيه الله عن المماثلة من غير تعطيل.

جـ ـ لقد ضل النشار ضلالاً بعيداً حين اتهم السلف المتأخرين بالتشبيه والتجسيم، رغم وقوفه على كلام ابن تيمية في هذا الموضوع، فلا أدري أهو عدم فهم لكلام ابن تيمية، أم هو الفجور في الخصومة، أم التقليد والهوى، أم ماذا؟.

إنَّ لفظتي التشبيه والتجسيم من الألفاظ المجملة التي لم يرد في الكتاب والسنة نفيهما

---

(١) اعتقاد أئمة السلف وأهل الحديث، جمع وشرح د. محمد الخميس (١٢٤ ـ ١٢٥). وقد سبق للمؤلف الاستشهاد به ولكن هناك أحال على الذهبي في تذكرة الحفاظ.

(٢) الوصية، ضمن كتاب اعتقاد أئمة السلف، أهل الحديث، جمع د. محمد الخميس (١١٧، ١١٨).

(٣) الحجة في بيان المحجة (١/ ١٦٩، ١٧٠).

أو إثباتهما، وقد أدخل المتكلمون ضمنها ما هو حق ثابت لله تعالى من الأسماء والصفات، فمن وافقهم في النفي مطلقاً فقد نفى الحق الثابت لله تعالى، ومن خالفهم فأثبتهما مطلقاً فقد أثبت الباطل الموجود فيهما، فلذا وجب الاستفصال عن المعنى المراد بهما، فالمعنى الحق يثبت، والمعنى الباطل ينفى، ويتوقف في استعمال هذه الألفاظ في حق الله ﷻ إلَّا في حال البيان، وتفصيل المعاني.

لقد انحرف المتكلمون في باب الأسماء والصفات حين ظنوا أن مجرد الاشتراك في الأسماء يؤدي إلى التماثل في المسميات، فمنهم من جعل ذلك في كل اسم أو صفة يجوز أن تطلق على المخلوق، فإذا أطلقت على الخالق فهذا هو التشبيه والتمثيل والتجسيم عندهم[١]، ومنهم من جعل ذلك في الصفات دون الأسماء[٢]، ومنهم من جعل ذلك في بعض الصفات دون بعض[٣]، وهكذا بلا ضابط ولا ميزان، إلَّا مجرد الهوى والرأي.

أمَّا السلف الصالح، فقد أثبتوا ما ورد لله تعالى من الأسماء والصفات على الوجه اللائق به، واعتبروا أنَّ مجرد الاشتراك في المعاني الكلية للألفاظ لا يقتضي المماثلة بين الخالق والمخلوق؛ لأن هذه المعاني الكلية توجد في الأذهان لا في الأعيان، وبها نعرف معاني أسماء الله وصفاته، فإذا قيدت وأضيفت للخالق أو للمخلوق كان لكل منهما ما يخصه ويليق به، وهذا الكلام يفهمه النشار جيداً فهو إمام في المنطق، فإن الاشتراك في الأسماء والصفات التي قد أطلقت على الخالق وعلى المخلوق، هو من قبيل التواطؤ الخاص في الألفاظ، لا من قبيل الألفاظ المشتركة كما تقوله المفوضة، ولا من قبيل الألفاظ المتواطئة العامة كما تقوله الممثلة، وإنما من قبيل الألفاظ المتواطئة الخاصة، والتي تسمى بالمشككة، وهي عبارة عن ألفاظ تتفق تماماً في حروفها، ولكنها تتفاوت في معانيها، مثل اللفظة الكلية: البياض؛ تطلق على الورقة، وتطلق على الثلج، وتطلق على الفضة، فيقال: الورقة بيضاء، والثلج أبيض، والفضة بيضاء، فهذه الكلمات متفقة في ألفاظها، متفاوتة في معانيها، فبياض الورقة يختلف عن بياض الثلج، وعن بياض الفضة، وهكذا السمع والبصر والقدرة، تطلق على الأحياء فيكون الاتفاق في المعنى الكلي الموجود في الذهن، فإذا قيدنا السمع بسمع الشيخ العجوز، أو بسمع الشاب القوي، وكذا البصر والقدرة، تفاوت المعنى، فهذا التشبيه وهو مجرد الاشتراك في المعاني الكلية الموجودة في الذهن يثبته سلفنا الصالح، وبه يعرفون معاني أسماء الله وصفاته. وأمَّا في حال التقييد للأسماء والصفات، فينفون التشبيه، والذي يطلقون عليه التمثيل، وهو أن

---

(١) انظر: الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد (٦٦)، ضمن مجموع عقائد السلف.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار (١٢٨).

(٣) انظر: الشامل في أصول الدين (٣٠، ٣٤، ٣٩).

يكون شيء من أسماء الله وصفاته مثل أسماء وصفات المخلوق، أو يكون شيء من صفات المخلوق مثل صفات الخالق، ﷻ، فلا يوجد أي مماثلة بين أسماء الله وصفاته وبين أسماء المخلوق وصفاته، بمعنى أنه يجب لأحدهما ما يجب للآخر، أو يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، أو يمتنع عن أحدهما ما يمتنع عن الآخر.

فالخلاصة، هناك مطلق التشبيه، وهو مجرد الاشتراك في المعنى الكلي من اللفظة والموجود في الذهن، فهذا يثبته سلفنا الصالح، وأما التشبيه المطلق، وهو التمثيل، كأن تقول يد الله كيد المخلوق ـ تعالى الله عن ذلك ـ، أو العكس تقول عزة المخلوق كعزة الخالق، فهذا باطل ينكره أهل السنة والجماعة[١].

وسأذكر في هذا المقام بعض النصوص عن سلفنا الصالح المجلية لهذه الحقيقة:

* قال الإمام الترمذي رحمه الله عند ذكره حديث رسول الله ﷺ الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه: «إن الله يقبل الصدقة، ويأخذها بيمينه..».: «وقد قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث، وما يشبه هذا من الروايات من الصفات، ونزول الرب تبارك وتعالى كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا. قالوا: قد تثبت الروايات في هذا، ويؤمن بها، ولا يتوهم، ولا يقال، كيف؟. هكذا روي عن مالك، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، أنهم قالوا في هذه الأحاديث: أمروها بلا كيف، وهكذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة. وأمَّا الجهمية، فأنكرت هذه الروايات، وقالوا: هذا تشبيه.

وقد ذكر الله عز وجل في غير موضع من كتابه: اليد والسمع والبصر، فتأولت الجهمية هذه الآيات ففسروها على غير ما فسر أهل العلم، وقالوا: إن الله لم يخلق آدم بيده. وقالوا: إن معنى اليد ههنا: القوة.

وقال إسحاق بن إبراهيم: إنما يكون التشبيه إذا قال: يد كيد أو مثل يد، أو سمع كسمع أو مثل سمع فهذا هو التشبيه. وأمَّا إذا قال كما قال الله تعالى: يد وسمع وبصر ولا يقول كيف، ولا يقول مثل سمع ولا كسمع، فهذا لا يكون تشبيهاً، وهو كما قال الله تعالى في كتابه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾»[٢].

* قال الإمام ابن البنا الحنبلي البغدادي: «وأمَّا المشبهة والمجسمة فهم الذين يجعلون صفات الله عز وجل مثل صفات المخلوقين، وهم كفار»[٣].

* نقل عن الإمام أحمد قوله: «المشبهة تقول: بصر كبصري، ويد كيدي، ومن قال هذا فقد شبه الله تعالى بخلقه»[٤].

---

(١) انظر: مادة العقيدة لطلاب المرحلة الجامعية للمؤلف.

(٢) السنن، كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة (٣/ ٤١، ٤٢).

(٣) المختار في أصول السنة (٨١).

(٤) المرجع السابق (٨١).

* قال أبو عثمان الصابوني: «قلت: فلما صحَّ خبر النزول عن الرسول ﷺ أقرَّ به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول، على ما قاله رسول الله ﷺ، ولم يعتقدوا تشبيهاً له بنزول خلقه، ولم يبحثوا عن كيفيته، إذ لا سبيل لها بحال، وعلموا وتحققوا، واعتقدوا أن صفات الله سبحانه، لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، تعالى الله عمَّا يقول المشبهة والمعطلة علواً كبيراً، ولعنهم لعناً كبيراً»[١].

* يقول الدارمي في رده على بشر المريسي: «وكيف استجزت أن تسمِّي أهل السنة، وأهل المعرفة بصفات الله المقدسة: مشبهة، إذا وصفوا الله بما وصف به نفسه في كلامه بالأشياء التي أسماؤها موجودة في صفات بني آدم بلا تكييف.. إنَّما نصفه بالأسماء لا بالتكييف ولا بالتشبيه، كما يقال: إنَّه ملك كريم عليم حكيم، حليم رحيم، لطيف مؤمن، عزيز جبار متكبر، وقد يجوز أن يدعىٰ البشر ببعض هذه الأسماء، وإن كانت مخالفة لصفاتهم، فالأسماء فيها متفقة، والتشبيه والكيفية مفترقة، كما يقال: ليس في الدنيا مما في الجنة إلَّا الأسماء، يعني: في الشبه والطعم والذوق والمنظر واللون. فإذا كان كذلك فالله أبعد من التشبيه وأبعد، فإن كنَّا مشبهة عندك إذ وحدنا الله إلهاً واحداً بصفات أخذناها عنه من كتابه، فوصفناه بما وصف به نفسه في كتابه، فالله في دعواكم أول المشبهين نفسه ثم رسوله الذي أنبأنا ذلك عنه، فلا تظلموا أنفسكم ولا تكابروا العلم إذ جهلتموه، فإن التسمية من التشبيه بعيدة: إذا لزم الاشتراك في الأسماء ما يلزم الاتحاد في الذوات المحدثة، والذات القديمة، فيما تقدم انتهى القياس»[٢].

* قد جلَّى ابن تيمية حقيقة التشبيه بما لا مزيد عليه، ومن ذلك قوله ـ معرفاً بالتشبيه الباطل: «ومن قال: له علم كعلمي، أو قوة كقوتي أو حب كحبي، أو رضا كرضاي، أو يدان كيدي، أو استواء كاستوائي: كان مشبهاً، ممثلاً لله بالحيوانات»[٣].

وقال ـ موضحاً الحقيقة ـ: «اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات ليس هو التشبيه والتمثيل الذي نفته الأدلة السمعيات والعقليات، وإنما نفت ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه، فلا يجوز أن يشركه فيه مخلوق، ولا يُشركه مخلوق في شيء من خصائصه ﷻ»[٤].

ويقول: «كل ما نثبته من الأسماء والصفات فلا بد أن يدل على قدر مشترك تتواطأ فيه المسميات، ولولا ذلك لما فهم الخطاب، ولكن نعلم أن ما اختص الله به، وامتاز عن خلقه أعظم مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال»[٥].

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٣٢).
(٢) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد (٤٠٠، ٤٠١).
(٣) التدمرية (٣٠).
(٤) المرجع السابق (٣٩، ٤٠).
(٥) المرجع السابق (٤٣).

ويقول: «فإن قيل: إن الشيء إذا شابه غيره من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه، ووجب له ما وجب له، وامتنع عليه ما امتنع عليه.

قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب ﷻ، ولا نفي ما يستحقه: لم يكن ممتنعاً. كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم بصير، وقد سمى بعض المخلوقات حياً عليماً سميعاً بصيراً. فإذا قيل: يلزم أن يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجوداً حياً عليماً سميعاً بصيراً.

قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعاً على الرب تعالى، فإن ذلك لا يقتضي حدوثاً ولا إمكاناً ولا نقصاً ولا شيئاً مما ينافي صفات الربوبية.

وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود أو الحياة أو الحي أو العلم أو العليم أو السمع والبصر أو السميع والبصير، أو القدرة أو القدير، والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه.

فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال: كالوجود والحياة والعلم والقدرة، ولم يكن ذلك مما يدل على شيء من خصائص المخلوقين، كما لم يدل على شيء من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلاً، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود»[١].

هذا ما يتعلق بموافقة النشار لأهل البدع في نبز السلف بالتشبيه، وقد وافقهم أيضاً في نبز السلف بالتجسيم، رغم اطلاع النشار التام على بيان شيخ الإسلام ابن تيمية هذه اللفظة، حين قرر أنَّ إطلاق لفظة الجسم على الله تعالى من الألفاظ المجملة المبتدعة، فإن أراد بها القائل معنى حقاً، فقال هو جسم لا كالأجسام بمعنى أنه موجود قائم بنفسه، فهذا المعنى حق، لكن لا يجوز وصف الله تعالى بأنه جسم لا كالأجسام، ولا يسمى هذا القائل مشبه مجسم؛ لأن هذا ليس فيه تمثيل، وإنما فيه إطلاق لفظ مجمل مبتدع على الله لم يرد إطلاقه في الكتاب ولا في السنة، وأمَّا التمثيل فهو تقييد أسماء الله وصفاته بمماثل من مخلوقاته كما تقدم. كما شدَّد شيخ الإسلام على من وصف الله بأنه جسم، اشتد نكيره على من يريد أن يتوصل بنفي إطلاق الجسم على الله إلى نفي صفات الله تعالى الثابتة له: كالوجه واليدين والعين والسمع والقدم ونحو ذلك من الصفات الذاتية. وبيَّن أنَّه لا بد من النظر إلى مراد القائل بهذه اللفظة، ودراسة المعاني، فالمعنى الحق الوارد

(١) التدمرية (١٢٥، ١٢٦).

نثبته، والمعنى الباطل ننفيه، ونتوقف في إطلاق هذه اللفظة على الله تعالى.

يقول ابن تيمية: «وفي الجملة؛ الكلام في التمثيل والتشبيه ونفيه عن الله مقام، والكلام في التجسيم ونفيه مقام آخر؛ فإن الأول دلَّ على نفيه الكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة، واستفاض عنهم الإنكار على المشبهة، الذين يقولون: يد كيدي، وبصر كبصري، وقدم كقدمي.. وأمَّا الكلام في الجسم والجوهر، ونفيهما أو إثباتهما، فبدعة ليس لها أصل في كتاب الله ولا سنة رسوله، ولا تكلم أحد من السلف والأئمة بذلك، لا نفياً ولا إثباتاً. والنزاع بين المتنازعين في ذلك: بعضه لفظي، وبعضه معنوي. أخطأ هؤلاء من وجه، وهؤلاء من وجه.

فإن كان النزاع مع من يقول: هو جسم أو جوهر، إذا قال: لا كالأجسام ولا كالجواهر، إنما هو في اللفظ.

فمن قال: هو كالأجسام والجواهر، يكون الكلام معه بحسب ما يفسره من المعنى، فإن فسر ذلك بالتشبيه الممتنع على الله تعالى كان مردوداً، وذلك بأن يتضمن قوله إثبات شيء من خصائص المخلوقين لله، فكل قول تضمن هذا فهو باطل.

وإن فسر قوله: جسم كالأجسام بإثبات معنى آخر، مع تنزيه الرب عن خصائص المخلوقين، كان الكلام معه في ثبوت ذلك المعنى وانتفائه»[(١)].

وقد بسط هذا الموضوع في منهاج السنة، وأكَّد عدم استخدام هذه اللفظة في حق الله تعالى، فإن المثبتة لها قد أدخلوا في ذلك من الأمور التي نفاها الله ورسوله، وكذلك النفاة، قد أدخلوا في النفي ما أثبته الله ورسوله من صفات كعلمه وقدرته ومشيئته ومحبته ورضاه وغضبه وعلوه، وقالوا: إنه لا يرى، ولا يتكلم بالقرآن ولا غيره، وبيَّن معاني الجسم في اللغة العربية، وفي اصطلاح النظار، ووضح تنازعهم في ذلك، وخلص بأن إثبات صفات الله تعالى سواء الذاتية أو الفعلية الثابتة في الكتاب والسنة الصحيحة على الوجه اللائق بالله هو المعتقد الحق الواجب التعبد لله ﷻ به دون خوف من نبز أهل الباطل لأهل الحق بالألقاب الشنيعة مثل كونهم مشبهة أو مجسمة[(٢)].

د ـ إنَّ سلفنا الصالح يقدسون ربهم ﷻ، وينزهونه عن كل ما لا يليق بجلاله ﷻ، وقد تقدم بيان طريقتهم في التنزيه، أنَّها تكون مع إثبات ما ورد لله من أسماء وصفات، وأمَّا التنزيه بنفي الوارد فهذا تكذيب لله ﷻ، ولرسوله ﷺ، وليس تنزيهاً كما يزعم النشار، وكذلك فإن السلف يتوقفون في نفي الألفاظ المجملة المحتملة للحق والباطل، حتى لا ينفونها عن الله فيكون ذلك سبباً لنفي الحق الذي فيها، ولا يثبتونها إلا بتقييدها بالمعنى

(١) درء التعارض (٤/ ١٤٥ ـ ١٤٧).

(٢) انظر: منهاج السنة (٢/ ٥٢٧ ـ ٥٦٣).

الحق، ويعبرون عن ذلك بالمعاني الواردة في الكتاب وفي السنة، فما اتهم به النشار السلف بأنهم لا ينزهون الله ﷻ باطل، وقد ضرب على ذلك بعدة أمثلة وهي: عدم تنزيه الله عن المكانية، وعن الجهة، وعن الحركة، وعن حلول الحوادث، وسأبين بالتفصيل موقف السلف من هذه الألفاظ على وجه الخصوص:

* تنزيه الله عن المكان وعن الجهة إن كان المقصود به: نفي صفة الاستواء على العرش، ونفي كون الله في العلو، فهذا تنزيه باطل، وإن كان المراد بذلك نفي أن يكون الله في شيء من مخلوقاته ـ تعالى ﷻ عن ذلك علواً كبيراً ـ فلا شك أن هذا النفي صحيح، فالله ﷻ في علوه عالٍ على جميع مخلوقاته، بائن منها، وهو مستو على عرشه، استواء يليق بجلاله، فهاتان صفتان لله: العلو، والاستواء على العرش، ثابتتان بالكتاب والسنة فنثبتهما لله مع تنزيه الله عن مماثلة المخلوقات، أو أن يكون حالاً، ﷻ في شيء من مخلوقاته.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «فلفظ الجهة، قد يراد به شيء موجود غير الله فيكون مخلوقاً، كما إذا أريد بالجهة نفس العرش أو نفس السمٰوات. وقد يراد به ما ليس بموجود غير الله تعالى، كما إذا أريد بالجهة ما فوق العالم، ومعلوم أنه ليس في النص إثبات لفظ الجهة ولا نفيه، كما فيه إثبات العلو والاستواء والفوقية والعروج إليه ونحو ذلك. وقد علم أنَّه ما ثمَّ موجود إلَّا الخالق والمخلوق، والخالق مباين للمخلوق، ﷻ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته. فيقال لمن نفى الجهة: أتريد بالجهة أنَّها شيء موجود مخلوق، فالله ليس داخلاً في المخلوقات، أم تريد بالجهة ما وراء العالم، فلا ريب أن الله فوق العالم، بائن من المخلوقات.

وكذلك يقال لمن قال: إن الله في جهة، أتريد بذلك أن الله فوق العالم، أو تريد به أن الله داخل في شيء من المخلوقات، فإن أردت الأول فهو حق، وأن أردت الثاني فهو باطل»[1].

وما قيل في الجهة، يقال في المكان ويقال في الحيز، وهذه الطريقة السلفية هي التنزيه الحقيقي لله ﷻ عن مماثلة المخلوقات لا طريقة أهل البدع الذين يثني عليهم النشار، ويذم طريقة السلف بسبب الجهل والهوى، والله المستعان.

* تنزيه الله عن الحركة، إن كان المراد به نفي صفة النزول عن الله ﷻ، فهذا تنزيه باطل، وإن كان المراد بها: الحركة المكانية بحيث إذا تحرك من مكان إلى آخر، فرغ الحيز الأول وشغل الثاني، فيكون الله ﷻ إذا نزل في الثلث الأخير من الليل إلى السماء الدنيا يكون بعض مخلوقاته فوقه ـ تعالى الله عن ذلك ـ، فهذا تنزيه صحيح، فالله ﷻ،

---

(١) التدمرية (٦٦، ٦٧).

وهو في علوه عالٍ على جميع مخلوقاته، مستوٍ على عرشه، وينزل في الثلث الأخير من الليل إلى السماء الدنيا، وهو باقٍ في علوه، فهو الظاهر الذي ليس فوقه شيء ﷻ؛ لأن ربنا ﷻ صفاته لائقة بذاته، فلا يمكن أن نتصور كيفية صفاته إلا إذا تصورنا ذاته، وهذا غير ممكن لنا؛ لأننا لم نر ذات الله، وليس لله مثيل فيقاس عليه، وليس لدينا الخبر الموضح لذات الله وكيفية صفاته، فوجب قطع الطمع عن ذلك، والإيمان بصفات الله كما وردت عن الله دون تكييف لها أو تمثيل، فالله قد أخبرنا أنه عالٍ بذاته على جميع مخلوقاته، وأنه مستوٍ على عرشه، وأخبرنا رسوله ﷺ بنزوله إلى السماء الدنيا في أوقات معينة، فنؤمن بذلك كله، ونؤمن بأنه حين نزوله إلى السماء الدنيا هو عالٍ على جميع مخلوقاته، ﷻ.

ذكر ابن تيمية رحمه الله أن لأهل العلم في وصف الله بالحركة ثلاثة أقوال:

أولها: ينزل ﷻ بحركة وانتقال.

وثانيها: ينزل بلا حركة وانتقال.

والثالث: التوقف في إثبات الحركة والانتقال أو نفيها.

ثم قال: «والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص، فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذي أثبته، وينفي ما نفاه الله ورسوله كما نفاه. وهو أن يثبت النزول والإتيان والمجيء، وينفي المثل والسمي والكفؤ والند. وبهذا يحتج البخاري وغيره على نفي المثل. يقال: ينزل نزولاً ليس كمثله شيء، نزل نزولاً لا يماثل نزول المخلوقين، نزولاً يختص به، كما أنه في ذلك، وفي سائر ما وصف به نفسه ليس كمثله شيء في ذلك، وهو منزه أن يكون نزوله كنزول المخلوقين وحركتهم وانتقالهم وزوالهم مطلقاً ـ لا نزول الآدميين ولا غيرهم. فالمخلوق إذا نزل من علو إلى سفل زال وصفه بالعلو، وتبدل وصفه بالسفول، وصار غيره أعلى منه. والرب تعالى لا يكون شيء أعلى منه قط، بل هو العلي الأعلى، ولا يزال هو العلي الأعلى مع أنه يقرب إلى عباده ويدنو منهم، وينزل إلى حيث شاء، ويأتي كما شاء، وهو في ذلك العلي الأعلى، الكبير المتعالي، عليٌّ في دنوه، قريب في علوه، فهذا وإن لم يتصف به غيره فلعجز المخلوق أن يجمع بين هذا وهذا، كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر والظاهر والباطن»[(١)].

* تنزيه الله ﷻ عن حلول الحوادث، إن كان المقصود بها نفي صفات الله تعالى الاختيارية، كالنزول والاستواء والغضب والرضا، فهذا تنزيه باطل، وإن كان المقصود بذلك نفي حلول المخلوقات بذات الله تعالى، فهذا حق ينزه الله ﷻ عنه.

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٤٢٣، ٤٢٤)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/٧، ٨)، والاستقامة (١/٧٠ ـ ٧٨)، ومجموع الفتاوى (٥/٥٦٦ ـ ٥٨٢).

علماً بأن أهل السنة والجماعة (السلف الصالح) يثبتون لله ﷻ الصفات الفعلية، والتي يكون جنسها قديم، وآحادها حادثة، فآحاد بعض صفات الله تعالى إن سميناها حادثة، أي حدثت بعد أن لم تكن، لا يعني أنها مخلوقة، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً؛ لأن نوعها قديم، والله متصف بالفعل أزلاً وأبداً، لكن آحاد فعله أو إرادته أو كلامه تحدث شيئاً فشيئاً، وحيناً وآخر بمشيئة الله وقدرته، فهي من صفات الله ﷷ غير مخلوقة، فهذه الأفعال لو أطلق عليها اسم الحوادث بهذا المعنى فلا ننفيه، وإن أطلق عليها هذا الاسم بمعنى كونها مخلوقة، فإن هذا الأمر باطل لا نجيز هذه التسمية، وننزه الله عن أن يحل به شيء من مخلوقاته، ولكن تحل به آحاد صفاته الفعلية ﷻ.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وإذا قالوا: لا تحله الحوادث أوهموا الناس أن مرادهم أنه لا يكون محلًّا للتغيرات والاستحالات ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم، وهذا معنى صحيح، ولكن مقصودهم بذلك أنه ليس له فعل اختياري يقوم بنفسه، ولا له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق بمشيئته وقدرته، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء، وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلاً، بل عين المخلوقات هي الفعل، ليس هناك فعل ومفعول، وخلق ومخلوق؛ بل المخلوق عين الخلق، والمفعول عين الفعل، ونحو ذلك»[(١)].

٦ ـ أحسن النشار من وجه في وصف معتقد السلف في صفة كلام الله تعالى، ووصف معتقدهم في القرآن، من خلال كلام ابن تيمية، فذكر أنهم يعتقدون أن الله ﷷ موصوف بصفة الكلام أزلاً وأبداً، وأنه يتكلم متى شاء بما شاء كيف شاء، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود، وأخطأ من وجه آخر حين ظن أن السلف تحرجوا من وصف القرآن بأنه قديم، فقالوا: بأنه غير مخلوق، وهذا ليس بصحيح، بل إنَّ السلف يرون أن الله تعالى تكلم بالقرآن بعد أن لم يكن متكلماً به، وتكلم به بعد كلامه بالتوراة والإنجيل، فصفة الكلام لله تعالى باعتبار جنسها صفة أزلية تابعة للرب ﷻ، وأمَّا آحاد كلام الله تعالى فحادث، فالله يتكلم بشيء بعد شيء، ﷻ، وهذا فرق كبير بين السلف وبين الأشاعرة ليس يسيراً كما يوهم النشار؛ لأن الأشاعرة بسبب نفيهم صفات الله الاختيارية ضلوا في مسألة الكلام والقرآن فأتوا بالعجائب، وبالكلام الذي لا يعقل، فلا هم ذهبوا مذهب المعتزلة الباطل، فقالوا بأن الله لا يتكلم، وأن القرآن مخلوق، ولا ذهبوا مذهب أهل السنة والجماعة (السلف الصالح) فقالوا بأن الله متكلم، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، فقالوا: بأن الله متكلم لكنَّه بكلام نفسي، ليس بحرف ولا صوت، كله قديم، وبالتالي قالوا عن القرآن بأنه عبارة عن كلام الله، فوقعوا في التناقض: فالقرآن غير

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (٦/ ٢١٧ ـ ٢٣٦)، ومنهاج السنة (١/ ٤٢٥ ـ ٤٣١).

مخلوق، وهو عبارة عن كلام الله أي مخلوق، فجعلوا حلَّ هذا التناقض بتقسيم القرآن إلى قسمين: قرآن غير مخلوق، هذا هو كلام الله النفسي القديم، والقرآن المخلوق هو هذا القرآن العربي، الذي هو عبارة عن كلام الله، فأتوا بالأعاجيب، وهنا جملة من النصوص الموضحة لمعتقد السلف في كلام الله تعالى والقرآن، مع بيان أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته:

أ ـ كان الإمام أحمد يقول: «إنَّ لله ﷻ كلاماً، هو به متكلم، وذلك صفة له في ذاته، خالف بها الخرس والبكم والسكوت، وامتدح بها نفسه، فقال ﷻ في الذين اتخذوا العجل: ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا ٱتَّخَذُوهُ وَكَانُوا ظَٰلِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٨]، فعابهم لما عبدوا إلهاً لا يتكلم، ولا كلام له..»[١].

وكان يقول: «إن القرآن كيف تصرف غير مخلوق، وإن الله تعالى تكلم بالصوت والحرف. وكان يبطل الحكاية، ويضلل القائل بذلك، وعلى مذهبه: أن من قال: إن القرآن عبارة عن كلام الله ﷻ فقد جهل وغلط.. ولم ينقل عن أحد من أئمة المسلمين من المتقدمين من أصحاب رسول الله ﷺ والتابعين ﵏ القول بالحكاية والعبارة فدلَّ على أن ذلك من البدع المحدثة»[٢].

ب ـ يقول الدارمي ﵀: «فالله المتكلم أولاً وآخراً، لم يزل له الكلام إذ لا متكلم غيره، ولا يزال له الكلام إذ لا يبقى متكلم غيره، فيقول: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ﴾ [غافر: ١٦] أنا الملك، أين ملوك الأرض؟، فلا ينكر كلام الله ﷻ إلَّا من يريد إبطال الله ﷻ، وكيف يعجز عن الكلام من علم العباد الكلام وأنطق الأنام»[٣].

ويقول ـ بعد أن ذكر جملة من الأدلة الدالة على أن القرآن كلام الله ـ: «ففي هذا بيان أن القرآن خرج من الخالق لا من المخلوقين، وأنه كلام الخالق لا كلام المخلوق.. ففي هذا بيان أنه كلام الخالق نفسه، وأنه غير مخلوق»[٤].

جـ ـ قال البربهاري: «والقرآن كلام الله، وتنزيله، ونوره، ليس بمخلوق؛ لأن القرآن من الله، وما كان من الله فليس بمخلوق، وهكذا قال مالك بن أنس وأحمد بن حنبل، والفقهاء قبلهما وبعدهما»[٥].

د ـ يقول ابن جرير الطبري: «القرآن كلام الله، وتنزيله، إذ كان من معاني توحيده، فالصواب من القول في ذلك عندنا أنَّه كلام الله غير مخلوق، كيف كتب، وحيث تلي..

---

(١) اعتقاد الإمام أحمد، برواية أبي الفضل عبد الواحد التميمي (٣٧، ٣٨).
(٢) المرجع السابق (٣٩، ٤٠).
(٣) الرد على الجهمية (٨٢، ٨٣)، طبعة المكتب الإسلامي.
(٤) المرجع السابق (٩٩).
(٥) شرح السنة (٦٤).

فمن قال غير ذلك، أو ادعى أن قرآنا في الأرض أو في السماء سوى القرآن الذي نتلوه بألسنتنا، ونكتبه في مصاحفنا، أو اعتقد غير ذلك بقلبه، أو أضمره في نفسه، أو قاله بلسانه دائناً به، فهو بالله كافر، حلال الدم، بريء من الله، والله بريء منه..»[(١)].

وأورد بسنده عن عمرو بن دينار قوله: «أدركت مشايخنا منذ سبعين سنة يقولون: القرآن كلام الله، منه بدأ وإليه يعود»[(٢)].

هـ ـ يقول أبو عثمان الصابوني: «ويشهد أهل الحديث ويعتقدون: أن القرآن كلام الله، وكتابه، ووحيه، وتنزيله، غير مخلوق، ومن قال بخلقه واعتقده فهو كافر عندهم.

والقرآن الذي هو كلام الله ووحيه هو الذي نزل به جبريل على الرسول ﷺ قرآناً عربياً لقوم يعلمون، بشيراً ونذيراً، كما قال ﷻ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَـٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥]، وهو الذي بلغه الرسول ﷺ أمته، كما أُمر به في قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، وهو الذي تحفظه الصدور، وتتلوه الألسنة، ويكتب في المصاحف، كيفما تصرف بقراءة قارئ، ولفظ لافظ، وحفظ حافظ، وحيث تلي، وفي أي موضع قرئ، وكتب في مصاحف أهل الإسلام، وألواح صبيانهم، وغيرها، كله كلام الله ﷻ غير مخلوق؟ فمن زعم أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم»[(٣)].

و ـ قال قوَّام السنة الأصبهاني: «والقرآن كلام الله غير مخلوق، وكل كتاب أنزله الله على أنبيائه من التوراة والإنجيل والزبور وصحف إبراهيم، وشيث، ﷩، كلام الله غير مخلوق، تكلم به كما شاء من غير كيفية، لا طريق لنا إلى معرفة كيفية ذلك، إنما علمنا أنه كلام تكلم به؛ لأنه أخبرنا تعالى بذلك»[(٤)].

ز ـ يقول ابن تيمية ـ مبيناً سبب ضلال المعتزلة والكلابية ـ: «ولكن منشأ اضطراب الفريقين: اشتراكهما في أنه لا يقوم به ما يكون بإرادته وقدرته، فلزم هؤلاء إذا جعلوه يتكلم بإرادته وقدرته واختياره أن يكون كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه، ولزم هؤلاء ـ إذا جعلوه غير مخلوق ـ ألا يكون قادراً على الكلام، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا يتكلم بما يشاء.

والمقصود هنا أن عبد الله بن كلاب وأتباعه وافقوا سلف الأمة وسائر العقلاء على أن كلام المتكلم لا بد أن يقوم به، فما لا يكون إلا بائناً عنه لا يكون كلامه، كما قال الأئمة: كلام الله من الله ليس ببائن منه، وقالوا: إن القرآن كلام الله غير مخلوق منه بدأ

---

(١) صريح السنة (١٨).

(٢) المرجع السابق (١٩).

(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٦٥، ١٦٦).

(٤) الحجة في بيان الحجة (٢/٢٩٢).

وإليه يعود، . . ثم إنهم مع موافقتهم للسلف والأئمة والجمهور على هذا اعتقدوا هذا الأصل، وهو أنه لا يقوم به ما يكون مقدوراً له متعلقاً بمشيئته، بناء على الأصل الذي وافقوا فيه المعتزلة، فاحتاجوا حينئذ أن يثبتوا ما لا يكون مقدوراً مراداً، قالوا: والحروف المنظومة والأصوات لا تكون إلَّا مقدورة مرادة، فأثبتوا معنى واحداً، ولم يمكنهم إثبات معانٍ متعددة، خوفاً من إثبات ما لا نهاية له، فاحتاجوا أن يقولوا معنى واحداً، فقالوا القول الذي لزمته تلك اللوازم التي عظم فيها نكير جمهور المسلمين، بل جمهور العقلاء عليهم.

وأنكر الناس عليهم أموراً: إثبات معنى واحد، هو الأمر والخبر، وجعل القرآن العربي ليس من كلام الله الذي تكلم به، وأن الكلام المنزل ليس هو كلام الله، وأن التوراة والإنجيل والقرآن إنما تختلف عباراتها، فإذا عبر عن التوراة بالعربية كان هو القرآن، وأن الله لا يقدر أن يتكلم، ولا يتكلم بمشيئته واختياره، وتكليمه لمن كلَّمه من خلقه، كموسى وآدم، ليس إلَّا خلق إدراك ذلك المعنى لهم، فالتكليم هو خلق الإدراك فقط . . »[1].

ثم بيَّن بعد ذلك أدلة مذهب أهل السنة والجماعة في مسألة الكلام والقرآن بما لا مزيد عليه في القوة والإقناع، فجزاه الله عن المذهب السلفي خير الجزاء.

٧ ـ أحسن النشار في بيان المذهب السلفي في رؤية الله تعالى، وأنها تكون في الآخرة، يراه المؤمنون بأبصارهم، وأمَّا في الدنيا فإنه لا يرى ﷻ، وهنا بعض النصوص الواردة عن السلف في هذا الموضع:

أ ـ يقول الدارمي: « . . إنه لم ير، ولا يرى في الدنيا، فأمَّا في الآخرة فما أكبر نعيم أهل الجنة إلَّا النظر إلى وجهه، والخيبة لمن حرمه. وما تعجبون من أن كان الله ولا شيء من خلقه، ثم خلق الخلق، ثم استوى على عرشه فوق سمواته، واحتجب من خلقه بحجب النار والظلمة، كما جاءت به الآثار، ثم أرسل إليهم رسله يعرفهم نفسه بصفاته المقدسة، ليبلو بذلك إيمانهم أيهم يؤمن به ويعرفه بالغيب ولم يره. وإنما يجزى العباد على إيمانهم بالله بالغيب، لأن الله لو تبدى لخلقه وتجلى لهم في الدنيا لم يكن لإيمان الغيب هناك معنى، كما أنه لم يكفر به عندها كافر، ولا عصاه عاصٍ، ولكنه احتجب عنهم في الدنيا، ودعاهم إلى الإيمان به بالغيب، وإلى معرفته والإقرار بربوبيته، ليؤمن به من قد سبقت له منه السعادة، ويحق القول على الكافرين، ولو قد تجلى لهم لآمن به من في الأرض كلهم جميعاً بغير رسل ولا كتب ولا دعاة، ولم يعصوه طرفة عين. فإذا كان يوم القيامة تجلى لمن آمن به، وصدق رسله وكتبه، وآمن برؤيته، وأقر بصفاته التي وصف

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١١٢ ـ ١١٤).

بها نفسه حتى يروه عياناً، مثوبة منه لهم وإكراماً، ليزدادوا بالنظر إلى من عبدوه بالغيب نعيماً، وبرؤيته فرحاً واغتباطاً، ولم يحرموا رؤيته في الدنيا والآخرة، وحجب عنه الكفار يومئذ إذ حرموا رؤيته، كما حرموها في الدنيا ليزدادوا حسرة وثبوراً»[١].

وقد أورد أدلة السلف على الرؤية، وفنَّد أدلة النافين لها، فلتراجع هناك.

ب ـ يقول ابن جرير الطبري: «وأمَّا الصواب من القول في رؤية المؤمنين ربهم ﷻ يوم القيامة، وهو ديننا الذي ندين الله به، وأدركنا عليه أهل السنة والجماعة فهو أن أهل الجنة يرونه على ما صحت به الأخبار عن رسول الله ﷺ»[٢].

جـ ـ يقول ابن أبي زمنين: «ومن قول أهل السنة: أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، وأنه يحتجب عن الكفار والمشركين فلا يرونه»[٣].

د ـ يقول أبو عثمان الصابوني: «ويشهد أهل السنة: أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم، وينظرون إليه، على ما ورد به الخبر الصحيح»[٤].

هـ ـ يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «أجمع سلف الأمة وأئمتها على أن المؤمنين يرون الله بأبصارهم في الآخرة، وأجمعوا على أنهم لا يرونه في الدنيا بأبصارهم، ولم يتنازعوا إلَّا في النبي ﷺ»[٥].

ز ـ قد قام د. أحمد بن ناصر آل حمد بتحقيق الكلام في مسألة رؤية الله، وجمع أقوال المذاهب فيها، ونصر مذهب السلف، ثم خرج بالنتيجة التالية، وهي: «لقد تبين لي مع كثرة الخلاف، أن الله تعالى لم ير ولا يرى في الدنيا بالأبصار الجارحة مع جواز ذلك، وأنه لم يره موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ولا محمد ﷺ وأن رؤيته تقع في الدنيا بالقلب والمنام، وتتغير تبعاً لإيمان الرائي قوة وضعفاً، وليس الرب تبارك وتعالى كما يرى في هاتين الحالتين. ثم إنَّه تعالى يرى يوم القيامة رؤية عامة بأعين الرؤوس يراه أهل الموقف، وليست رؤية حقيقية للذات المقدسة التي رؤيتها أعلى نعيم أهل الجنة، فلا يقال إن غير المؤمنين يرى ذات الباري تعالى وتقدس، إذ الرؤية الحقيقية التي فيها النعيم خاصة بالمؤمنين بعد دخولهم الجنة. والله أسأل أن يمن علينا برؤيته إنه على كل شيء قدير»[٦].

٨ ـ لقد أظهر النشار جهله الشنيع بمذهب أهل السنة والجماعة (السلف الصالح) في أسماء الله تعالى، ولولا أن كلامه واحد في جميع طبعات كتاب نشأة الفكر لاعتبرت هذا

---

(١) الرد على الجهمية (٦٤).
(٢) صريح السنة (٢٠).
(٣) أصول السنة (١٢٠). بتخريج عبد الله البخاري.
(٤) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٦٣).
(٥) مجموع الفتاوى (٦/ ٥١٢).
(٦) رؤية الله تعالى، وتحقيق الكلام فيها (٢٤٠).

الأمر خطأ طباعياً، فقد نسب إلى أهل الحديث القول بأن الاسم غير المسمى، أي: أسماء الله هي غير الله، ويظن أنهم بهذا خالفوا قول المعتزلة والخوارج.

والصواب في هذا، أن سلفنا الصالح لم تشغلهم هذه المسألة، فالله ﷻ، هو الذي سمَّى نفسه بأسمائه الحسنى، وتكلَّم بها حقيقة في القرآن، وأخبرنا بها نبيه ﷺ في السنة فهذه الأسماء الحسنى الثابتة في القرآن والسنة الصحيحة أسماء لله ﷻ، سمَّى بها نفسه كما قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الأعراف: ١٨٠]، وهي مشتقة من صفاته، وصفاته أزلية كذاته، فكذلك أسماؤه ﷻ، ولما كان كلامه غير مخلوق فكذلك أسماؤه التي تكلم بها، وقد سمى بها نفسه في القرآن أو سماه بها رسوله في السنة فهي غير مخلوقة، فمن تكلَّم في هذه المسألة من السلف يقول بأن الاسم للمسمى، أو الاسم يراد به المسمى، أو الاسم من المسمى، فهذه عباراتهم تدور حول أن الأسماء من الله ﷻ سمى بها نفسه، فهي أسماء له، يراد بها الله ﷻ، ولم يقل واحد من السلف أن الاسم غير الله، ليصل من ذلك بأنه مخلوق، وأن المخلوقين هم الذين سموه بها وأنّها لم تكن له من قبل، حتى سمَّاه بها خلقه، فهذا كلام أهل البدع من الجهمية والمعتزلة، وقد وافقهم الأشاعرة والماتريدية في محصلة كلامهم، وسأذكر بشكل مختصر كلام السلف ثم كلام الجهمية والمعتزلة ثم كلام الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة.

أولاً: كلام السلف في موضوع الاسم والمسمى:

أ ـ نقل أبو الحسن الأشعري عن الإمام أحمد رحمه الله قوله: «لسنا نشك أن أسماء الله ﷻ غير مخلوقة، لسنا نشك أن علم الله ﷻ غير مخلوق، فالقرآن من علم الله وفيه أسماء الله، فلا نشك أنه غير مخلوق، وهو كلام الله ﷻ، ولم يزل به متكلماً.

قال: وأي كفر أكفر من هذا؟ وأي كفر شر من هذا، إذا زعموا أن القرآن مخلوق، فقد زعموا أن أسماء الله مخلوقة، وأن علم الله مخلوق، ولكن الناس يتهاونون بهذا»[1].

فكما هو واضح من النص، فإن الإمام أحمد يورد الكلام عن أسماء الله ضمن الكلام عن صفات الله، وضمن الكلام عن القرآن، وصفة الكلام لله، فموضوع الأسماء له ارتباط بالصفات عموماً، وبصفة الكلام خصوصاً، فلمَّا كانت صفات الله غير مخلوقة بدون شك، فأسماء الله غير مخلوقة بدون شك؛ لأنها مشتقة من صفاته ﷻ، ولما كان القرآن هو كلام الله، وكلام الله غير مخلوق، والله تكلم بأسمائه الحسنى، فأسماء الله غير مخلوقة أيضاً، وهذا بيان واضح لعقيدة السلف في هذه المسألة.

ولذا فقد قال ابن تيمية رحمه الله «إن القول في أسماء الله هو نوع من القول في كلام الله»[2].

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة (٨٨،٨٩) تحقيق د. فوقية حسين.

(٢) مجموع الفتاوى (١٨٦/٦).

ب ـ ذكر ابن بطة بسنده عن الإمام أحمد قوله: «من زعم أن أسماء الله مخلوقة فهو كافر»[١].

جـ ـ قال إسحاق بن راهويه ـ فيما ذكره عنه اللالكائي ـ: «أفضوا إلى أن قالوا: أسماء الله مخلوقة: لأنه كان ولا اسم، وهذا الكفر المحض؛ لأن لله الأسماء الحسنى، فمن فرق بين الله وبين أسمائه وبين علمه ومشيئته فجعل ذلك مخلوقاً كله، والله خالقها فقد كفر»[٢].

د ـ يقول ابن جرير الطبري: «وأمَّا القول في الاسم أهو المسمى أم غير المسمى، فإنه من الحماقات الحادثة التي لا أثر فيها فيتبع، ولا قول من إمام فيستمع، فالخوض فيها شين، والصمت عنه زين، وحسب المرء العلم به، والقول فيه أن ينتهي إلى قول الله ـ عز وجل ثناؤه ـ الصادق، وهو قوله: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ﴾ [الأعراف: ١٨٠]»[٣].

هـ ـ يقول ابن تيمية رحمه الله: «وأما الذين يقولون: الاسم للمسمى ـ كما يقوله أكثر أهل السنة ـ فهؤلاء وافقوا الكتاب والسنة والمعقول. وإذا قيل لهم: أهو المسمى أم غيره؟ فصَّلوا؛ فقالوا: ليس هو نفس المسمى، ولكن يراد به المسمى، وإذا قيل إنه غيره بمعنى أنه يجب أن يكون مبايناً له، فهذا باطل»[٤].

و ـ يقول ابن القيم رحمه الله: «والاسم للمسمى، ولا يقال: غيره»[٥].

ز ـ يقول ابن تيمية ـ شارحاً قول من قال من السلف بأن الاسم هو المسمى ـ: «وهؤلاء الذين قالوا: إن الاسم هو المسمَّى، لم يريدوا بذلك أن اللفظ المؤلف من الحروف هو نفس الشخص المسمى به؛ فإن هذا لا يقوله عاقل، ولهذا يقال: لو كان الاسم هو المسمى لكان من قال «نار» احترق لسانه. ومن الناس من يظن أن هذا مرادهم ويشنع عليهم، وهذا غلط عليهم؛ بل هؤلاء يقولون اللفظ هو التسمية، والاسم ليس هو اللفظ، بل هو المراد باللفظ، فإنك إذا قلت: يا زيد، يا عمر، فليس مرادك دعاء اللفظ بل مرادك دعاء المسمى باللفظ، فذكرت الاسم فصار المراد بالاسم هو المسمى. وهذا لا ريب فيه إذا أخبر عن الأشياء فذكرت أسماؤها، فقيل: محمد رسول الله، وخاتم النبيين، وكلم الله موسى تكليماً. فليس المراد أن هذا اللفظ هو الرسول، وهو الذي كلَّمه الله. وكذلك إذا قيل: جاء زيد، وأشهد على عمرو، وفلان عدل، ونحو ذلك،

(١) الإبانة لابن بطة (٢/ ٦٧).
(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٢١٤).
(٣) مجموع السنة (٢٦، ٢٧).
(٤) مجموع الفتاوى (٦/ ٢٠٦، ٢٠٧).
(٥) شفاء العليل (٢٧٧).

فإنما تذكر الأسماء المراد بها المسميات، وهذا هو مقصود الكلام»[١].

ب ـ كلام الجهمية والمعتزلة في الاسم والمسمى:

١ ـ ذكر أبو الحسن الأشعري أن المعتزلة والخوارج تقول بأن أسماء الله غير الله[٢].

٢ ـ ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ قول الجهمية والمعتزلة في هذه المسألة بقوله: «والذي كان معروفاً عند أئمة السنة، أحمد وغيره: الإنكار على الجهمية الذين يقولون: أسماء الله مخلوقة، فيقولون: الاسم غير المسمى، وأسماء الله غيره، وما كان غيره فهو مخلوق؛ وهؤلاء هم الذين ذمهم السلف وغلظوا فيهم القول: لأن أسماء الله من كلامه، وكلام الله غير مخلوق؛ بل هو المتكلم به، وهو المسمي لنفسه بما فيه من الأسماء.

والجهمية يقولون: كلامه مخلوق، وأسماؤه مخلوقة، وهو نفسه لم يتكلم بكلام يقوم بذاته، ولا سمَّى نفسه باسم هو المتكلم به، بل قد يقولون: إنَّه تكلَّم به، وسمَّى نفسه بهذه الأسماء، بمعنى أنه خلقها في غيره؛ لا بمعنى أنه نفسه تكلَّم بها الكلام القائم به. فالقول في أسمائه هو نوع من القول في كلامه»[٣].

جـ ـ كلام الأشاعرة والماتريدية في الاسم والمسمى:

١ ـ يقول الرازي: «المشهور من قول أصحابنا ـ رحمهم الله تعالى ـ أن الاسم نفس المسمى، وغير التسمية»[٤].

٢ ـ يقول الإيجي ـ موضحاً مذهب أبي الحسن الأشعري، ومذهب جمهور الأشاعرة ـ: «قال الشيخ: قد يكون الاسم عين المسمى نحو الله، فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه، وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره، ولا شك أنها غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية، ومن مذهبه أنها لا هو ولا غيره»[٥].

يتضح من هذا النص أن الأشعري يقسم الأسماء إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الأسماء التي يزعم أنها جامدة لا تدل على معنى، مثل: الله، فهذا الاسم عنده هو المسمى. وهذا ليس بصحيح؛ لأن أسماء الله جميعها حسنى دالة على معانٍ في غاية الكمال، وأعظمها اسم الله، جَلَّ جَلَالُهُ، والصحيح أنه مشتق غير جامد.

والقسم الثاني: الأسماء التي تدل على صفات فعلية، فهذه لمعتقده في المرحلة

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ١٨٨).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٣٤٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٦/ ١٨٥، ١٨٦). وانظر: شرح الأصول الخمسة (٥٤٢).

(٤) لوامع البيان، شرح أسماء الله تعالى والصفات (٢١).

(٥) المواقف (٣٣٣).

الكلابية بنفي الصفات الفعلية، فإنَّه يقول بأنها غير الله، حتى لا تدل على اتصاف الله بالصفات الاختيارية.

والقسم الثالث: الأسماء التي يرى أنها لا تدل على صفات فعلية، وإنما هي صفات ذاتية، مثل العليم والحكيم والقدير، فهذه ينفي وجود آحاد لها، ولذا فهذه الأسماء يقول هي للمسمى.

وعلى كلٍّ، فعقيدة الأشاعرة في الأسماء، تابعة لمعتقدهم في كلام الله، فلمَّا كانوا في صفة الكلام موافقين لأهل السنة في الظاهر، مخالفين لهم في الباطن أو الحقيقة، وموافقين في الحقيقة للجهمية والمعتزلة، فهم كذلك في الأسماء يقولون بأنها غير مخلوقة باعتبار أن الله تعالى تكلَّم بها، أي: الكلام النفسي، ويقولون بأنها مخلوقة باعتبار ألفاظها وحروفها؛ لأنها عندهم عبارة عن كلام الله، وبالتالي يوافقون الجهمية والمعتزلة، فتارة يقولون غير مخلوق، فهي هو، أي: عين المسمى، وتارة يقولون مخلوقة فهي ليست هو، وهكذا يتخبطون بلا ضابط[١].

والذي أريد أن أصل إليه في هذه العجالة، أن النشار أخطأ في وصف معتقد السلف في مسألة الاسم والمسمى، فنسب إليهم معتقد الجهمية والمعتزلة وهو القول بأن أسماء الله غير لله، وبرأ الجهمية من هذا المعتقد، فالله المستعان، وعليه التكلان.

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٦/ ١٩٢)، ومعتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى د. محمد بن خليفة التميمي (٢٨٩ ـ ٢٩٣)، واسم الله الأعظم، د. عمرالدميجي (٣٠ ـ ٣٢).

المبحث الرابع
موقف النشار من عقيدة السلف في القضاء والقدر

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أنَّ فكرة الاقتران والعادة التي نادى بها الأشاعرة هي معتقد المدرسة السلفية الحقيقية، بناء على أن الهروي الأنصاري قد نادى بها من قبل الغزالي[(١)]، ولذا فهو يحكم على ابن تيمية رحمه الله بأنه قد خرج عن المدرسة السلفية في هذه القضية، وقد أدخل نفسه ضمن دائرتين كلتاهما مخالفة لأهل السنة والجماعة: دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى[(٢)].

يقول: «لقد أعمت عداوة ابن تيمية لأهل السنة والجماعة بصيرته وأغلقت فكره، فأثبت الأسباب.. وبهذا خرج ابن تيمية هنا عن روح المذهب الإسلامي، واعتنق أكبر الأفكار التي يقوم عليها المنطق الأرسطاطاليسي»[(٣)].

ويقول ـ بعد أن أثبت أن الهروي يقول بفكرة العادة ـ: «نستخلص من هذا أن المدرسة السلفية الحقيقية أنكرت أيضاً العلية الأرسططاليسية، وتوصلت أيضاً إلى فكرة الاقتران والعادة، وأنكر ابن تيمية هذا كما رأينا، وكان موقفه هذا غير متناسق مع هجومه العنيف على المنطق الأرسطاطاليسي»[(٤)].

---

(١) انظر: مناهج البحث (١٦٥).
(٢) انظر: نشأة الفكر (١/٣٦٩).
(٣) مناهج البحث (٢١١، ٢١٠).
(٤) المرجع السابق (١٦٥).

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد أخطأ النشار خطأً شنيعاً حين نسب إنكار الأسباب إلى السلف، وحين أضاف إليهم القول بالكسب الأشعري، وأنهم يقولون بأن الأسباب مجرد علامات لحصول قضاء الله وقدره، وهو بهذا قد ظلم نفسه حين لم يكلفها مجرد مراجعة كتب السلف، وأساء إلى نفسه إذ أظهر للقراء أن لديه في سبيل الوصول إلى فكرته الاستعداد للتخلي عن أساسيات البحث العلمي، والتي منها الصدق في القول، فهو في سبيل بيان أن المسلمين قد نقدوا المنطق الآرسطي نسب لسلفنا الصالح إنكار الأسباب، وليس الأمر كما قال، بل السلف الصالح يعتقدون أنَّ الله ﷻ من حكمته قد جعل لكل شيء سبباً، وجعل في الأسباب خواصاً ذاتية، متى ما توفرت شروط تأثيرها، وانتفت موانع التأثير عنها، فإن الله ﷻ بحكمته يأذن لها في التأثير، وهذا هو الأصل في الكون، سواء ما يتعلق بأمور الأرض أم بأمور السماء، وكذلك أفعال العباد هي من جملة الأسباب التي أذن الله تعالى لها في التأثير، فمتى ما وجدت الإرادة الجازمة من العبد على الفعل، وتوفرت الشروط وانتفت الموانع، فإن المقدور يقع بإذن الله، فالأسباب لها تأثير حقيقي في مسبباتها لكن ذلك مرتبط بمشيئة الله تعالى، فمتى ما شاء وقع، وهذا مقتضى حكمته ﷻ، ومتى أراد الله ﷻ مخالفة هذه السنة التي جعلها في خلقه فعل ليظهر كمال قدرته، فتكون المعجزات والكرامات بإبطال مفعول الأسباب، والإتيان بالأشياء من غير أسبابها، وهذا هو المذهب السلفي، لا إنكار الأسباب، كما زعم النشار، وهنا جملة من نصوص السلف تدل على ذلك:

أ ـ يقول أبو حنيفة رحمه الله: «وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خالقها، وهي كلها بمشيئته وعلمه، وقضائه وقدره»[1].

وقد فهم النشار من ورود الكسب في كلام أبي حنيفة أنه يقول بكسب الأشعري، وهذا خطأ، يدل عليه قوله على الحقيقة، والكسب الأشعري معناه: المجاز لا الحقيقة، أضف إلى ذلك أنَّ مصطلح الكسب عند الأشعري مصطلح حادث لم يكن معروفاً عند السلف ولا الفقهاء، والمقصود بالكسب في كلام أبي حنيفة الفعل الذي يحصل لصاحبه النفع والضر بسببه، كقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦].

ب ـ قد وضح ابن قتيبة رحمه الله مذاهب الفرق في القدر والأسباب وأفعال العباد، فأبان مذهب القدرية وأبطله، ووضح مذهب الجبرية وزيفه، وبيَّن مذهب السلف الصالح وجلَّاه، وقد وقف النشار على هذا الكلام جزماً؛ لأنه قام بتحقيقه ضمن مجموع عقائد السلف، فلا أدري كيف غفل عنه.

---

(١) الفقه الأكبر (٥١). بشرح الخميِّس.

يقول ابن قتيبة، بعد رده على مذهب القدرية: «ولمَّا رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في القدر، وكثر بينهم التنازع، حملهم البغض لهم، واللجاج، على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط، فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض، وجعلوا العبد المأمور المنهي المكلف لا يستطيع من الخير والشر شيئاً على الحقيقة، ولا يفعل شيئاً على الصحة، وذهبوا إلى أن كل فعل ينسب إليه فإنما ينسب إليه على المجاز»[(١)].

ويقول: «وعدل القول في القدر؛ أن تعلم أن الله عدل لا يجور، كيف خلق، وكيف قدر، وكيف أعطى، وكيف منع، وأنه لا يخرج من قدرته شيء، ولا يكون في ملكوته من السمٰوات والأرض إلَّا ما أراد، . . وإن العباد يستطيعون ويعملون، ويجزون بما يكسبون[(٢)] . . ».

جـ ـ قال الطحاوي رحمه الله: «وأفعال العباد: خلق الله، وكسب من العباد»[(٣)].

وقد شرح ابن أبي العز الحنفي هذه العبارة، فبين مذهب الجبرية، ومذهب القدرية، ثم قال: «وقال أهل الحق: أفعال العباد بها صاروا مطيعين وعصاة، وهي مخلوقة لله تعالى، والحق سبحانه منفرد بخلق المخلوقات لا خالق لها سواه، فالجبرية غلوا في إثبات القدر، فنفوا صنع العبد أصلاً، كما غلت المشبهة في إثبات الصفات فشبهوا، والقدرية نفاة القدر جعلوا العباد خالقين مع الله تعالى. . وهدى الله المؤمنين أهل السنة لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم. فكل دليل صحيح يقيمه الجبري، فإنما يدل على أن الله خالق كل شيء، وأنه على كل شيء قدير، وأن أفعال العباد من جملة مخلوقاته، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ولا يدل على أن العبد ليس بفاعل في الحقيقة ولا مريد ولا مختار، وأن حركاته الاختيارية بمنزلة حركة المرتعش، وهبوب الرياح، وحركات الأشجار، وكل دليل صحيح يقيمه القدري، فإنما يدل على أن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأنه مريد له مختار له حقيقة وأن إضافته ونسبته إليه إضافة حق، ولا يدل على أنه غير مقدور لله تعالى، وأنه واقع بغير مشيئته وقدرته. فإذا ضممت ما مع كل طائفة منهما من الحق إلى حق الأخرى، فإنما يدل ذلك على ما دلَّ عليه القرآن وسائر كتب الله المنزلة، من عموم قدرة الله ومشيئته لجميع ما في الكون من الأعيان والأفعال، وأن العباد فاعلون لأفعالهم حقيقة، وأنهم يستوجبون عليها المدح والذم»[(٤)].

د ـ قد فنَّد ابن تيمية رحمه الله مذهب كسب الأشعري، وبين أنه من عجائب الكلام، ومن الأمور التي لا تعقل، وبين أن إنكار السببية مخالف للكتاب؛ والسنة، وإجماع سلف الأمة، ولصرائح العقول، فكيف يتهم النشار ابن تيمية رحمه الله بأنه أخذ مبدأ السببية من الفلاسفة؟!.

---

(١) الاختلاف في اللفظ، والرد على الجهمية والمشبهة (٢٣١) ضمن مجموع عقائد السلف.
(٢) المرجع السابق (٢٣٢).
(٣) الطحاوية ضمن شرحها لابن أبي العز الحنفي (٦٣٩) بتحقيق د. التركي.
(٤) شرح الطحاوية (٦٣٩ ـ ٦٤١). بتحقيق د. التركي.

يقول رَحِمَهُ اللَّهُ: «والمقصود هنا: أنَّ جمهور المسلمين يقولون بالحق الذي دلَّ عليه المنقول والمعقول، فيقولون: إن أفعال العباد مخلوقة لله، مفعولة له، وهي فعل للعباد حقيقة لا مجازاً، وهم يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد، لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم، بل يقولون: إن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن وأنه لا حول ولا قوة إلَّا به، ويعلمون أنَّ الأسباب هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته، ولا تزال مفتقرة إلى الله، لا يقولون إنها معلولة له أو متولدة عنه كما يقوله الفلاسفة، ولا أنها مستغنية عنه بعد الإحداث كما يقوله من يقوله من أهل الكلام، بل كل ما سوى الله تعالى دائم الفقر والاحتياج إليه، لا يحدث ولا يبقى إلَّا بمشيئته القديمة. فما كان بالأسباب فالله خالقه، وخالق سببه جميعاً، ويقولون مع هذا أن الأسباب التي خلقها ليس فيها ما يستقل بالتأثير في شيء من الأشياء، بل لا بد من أسباب أخر تعاونه وتشاركه، وهو مع ذلك له معارضات وموانع تعارضه وتدافعه، كما في الشعاع الحادث عن الشمس، والاحتراق الحادث عن النار، ونحو ذلك، فإنه لا بد مع الشمس من محل قابل لانعكاس الشعاع عليه، وهو مع ذلك يمتنع بحصول الحائل كالسحاب والسقف وغير ذلك من الموانع، وبكل حائل»[١].

وقد رد شيخ الإسلام على العلية الآرسطية، وبين ما في لفظ العلة من إجمال، فقال: «فالعلة الفاعلة شيء، والعلة التي هي شرط شيء آخر، والشرط قد يقارن المشروط في زمانه بخلاف الفاعل، فإنه لا بد أن يتقدم فعله على المعين. وإذا قدِّر أنه لم يزل فاعلاً فكل جزء من أجزاء الفعل مسبوق بجزء آخر. وإن كان نوع الفعل لم يزل فلا يتصور أن يكون فعله أو مفعوله معيناً مع الله أزلاً وأبداً، وإن قيل إنه لم يزل فاعلاً بمشيئته، فدوام نوع الفعل شيء، ودوام الفعل المعين والمفعول المعين شيء آخر.

والذي أخبرت به الرسل، ودلَّت عليه العقول، واتفق عليه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين: أن الله خالق كل شيء، وأن كل ما سواه مخلوق له، وكل مخلوق محدث مسبوق بالعدم. وأما تغيير هؤلاء للفظ المحدث، وقولهم إنا نقول إنه محدث حدوثاً ذاتياً بمعنى أنه معلول، فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه، فإن المحدث معلوم أنه قد كان بعد أن لم يكن، وأنه مفعول أحدثه محدث إحداثاً. وما لم يزل ولا يزال فلا يسميه أحد من العقلاء في لغة من اللغات محدثاً، بل ولا يقول أحد من العقلاء أنه مفعول، مصنوع، مخلوق، ولا يقول أحد أنه ممكن يمكن وجوده ويمكن عدمه، إلا هذه الشرذمة من الفلاسفة»[٢].

---

(١) الصفدية (١/ ١٥٤، ١٥٥).

(٢) الرد على المنطقيين (٣٨١).

المبحث الخامس

موقف النشار من عقيدة السلف في الإيمان

أولاً: العرض:

١ ـ ذكر النشار عقيدة السلف في حقيقة الإيمان بأنَّه قول وعمل، يزيد وينقص، وبيَّن أنهم لا يكفرون مرتكب الكبيرة، ويقرون بأن شفاعة رسول الله ﷺ تناله يوم القيامة[١].

٢ ـ نسب النشار إلى الحسن بن محمد ابن الحنفية القول بأن الإيمان لا تضره المعاصي، ففعل الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها[٢]، ويرى بأن أبا حنيفة قد تابعه على ذلك من أجل حماية المجتمع الإسلامي من عقيدة الخوارج، والتي كانت تنادي بأن الإيمان عقد وعمل، فمن لم يعمل لم يكن مؤمناً، فقال أبو حنيفة: إن الإيمان هو المعرفة والإقرار فحسب.

ويوافق على تسمية هذا المعتقد إرجاءً، ولكنه يصفه بأنه إرجاء سنة مخالف تمام المخالفة لمعتقد بقية المرجئة، فبقية المرجئة يرون أن من جاء بالتوحيد لا يدخل النار أبداً مهما عمل من العظائم، وترك الفرائض، بل يدخل الجنة مباشرة[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ وفِّق النشار في بيان معتقد السلف في الإيمان، فهم تلقوا عقيدتهم من خلال

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٦٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٣٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٤٣).

الكتاب والسنة وأعملوا عقولهم في تأمل كلام الله ورسوله ﷺ، فكان كلامهم منتظماً غير متناقض، واضحاً غير غامض، موافقاً لما هو معلوم من الدين بالضرورة غير مخالف، فمن المعلوم لكل مسلم أن الدين الإسلامي الذي جاء به رسولنا ﷺ، لا بد فيه من التصديق القلبي، وهو الإقرار بأن الله حق، ودينه حق، وقد سمَّى الله هذا الأمر: قول القلب، وهو ما لا بد منه لوجود حقيقة الإيمان، وبانتفائه ينتفي الإيمان، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡۛ﴾ [المائدة: ٤١]، فسمى الله تصديق القلب قولاً، واعتبر من جاء به مؤمناً، ومن لم يأت به فليس بمؤمن، فإذا تخلف وجاء الشخص بقول اللسان وعمل الجوارح عدَّ منافقاً، كما قال الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَكَ ٱلۡمُنَٰفِقُونَ قَالُواْ نَشۡهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشۡهَدُ إِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ ١﴾ [المنافقون: ١].

ولا يكفي في حقيقة الإيمان عند أهل السنة والجماعة التصديق بالقلب، بل لا بد من إعلان هذه العقيدة باللسان، قال تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٦]، وقال ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله**»(١)، فلا بد من النطق بالشهادتين، والإقرار بمقتضاهما حتى يدخل الإنسان في دين الإسلام، ومن اعتقد أن دين الإسلام حق، لكن لا يرى النطق بالشهادتين، فهو ليس بمسلم، كحال أبي طالب، عم النبي ﷺ.

ولا يكفي عند أهل السنة والجماعة في وجود حقيقة الإيمان المنجي عند الله؛ التصديق بالقلب والقول باللسان حتى يعمل بقلبه: إخلاصاً ومحبة وخشية ورجاء وتوكلاً، فلا بد من الإخلاص في النطق بالشهادتين، والمحبة لله ولرسوله ولدين الإسلام، وغير ذلك من الشروط المعروفة لشهادة أن لا إله إلا الله.

ولا يكفي عند أهل السنة والجماعة في وجود الحقيقة: التصديق بالقلب والقول باللسان والعمل بالقلب حتى يعمل الإنسان بجوارحه، فيصلي لله، ويلتزم بالعمل بشرع الله، فإذا رفض الإنسان العمل بجوارحه بدين الإسلام رغم تصديق قلبه وعمله كما يزعم ونطقه بالشهادتين، فهذا ليس بمسلم على الحقيقة.

فحقيقة الإيمان عند أهل السنة والجماعة لها أربعة أركان: قول القلب وعمله، وقول اللسان وعمل الجوارح، ويمكن أن تختصر فيقال: الإيمان قول وعمل؛ ولأن الإيمان له شعب وأجزاء وأعلى وأدنى كما في حديث شعب الإيمان، قال أهل السنة والجماعة بأن الإيمان حقيقة مركبة، فلو ذهب بعضها ـ مما لا يعد ذهابه من نواقض الإسلام ـ بقي بعضها الآخر، فكان مذهبهم في مرتكب الكبيرة بأنه غير خارج من الإسلام، بل هو مسلم، مؤمن ناقص الإيمان، مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وهو في الآخرة تحت مشيئة الله

(١) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، ح(٢٠) (١/ ٥١).

إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، لكنَّه لو عذبه فإنه لا يخلد في النار، وتناله شفاعة الشافعين بإذن الله تعالى، فوصف النشار مذهب السلف في الإيمان وصف صحيح، وهذه بعض النصوص الدالة على ما تقدم:

أ ـ قال أبو بكر بن أبي شيبة: «الإيمان عندنا: قول وعمل، يزيد وينقص»[١].

ب ـ قال عمر بن عبد العزيز ـ فيما ذكره عنه ابن أبي شيبة بسنده ـ: «أما بعد: فإن الإيمان فرائض وشرائع وحدود، وسنن، فمن استكملها استكمل الإيمان، ومن لم يستكملها لم يستكمل الإيمان، فإن أعش فأبينها لكم حتى تعملوا بها، وإن أنا مت قبل ذلك فما أن على صحبتكم بحريص»[٢].

جـ ـ قال زيد بن أسلم ـ فيما ذكره عنه ابن أبي شيبة أيضاً بسنده ـ: «لا بد لأهل هذا الدين من أربع: دخول في دعوة الإسلام، ولا بد من الإيمان وتصديق بالله وبالمرسلين أولهم وآخرهم، وبالجنة والنار، وبالبعث بعد الموت، ولا بد من أن تعمل عملاً، تصدق به إيمانك، ولا بد من أن تعلَّم علماً تحسن به عملك، ثم قرأ: ﴿وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا ثُمَّ ٱهۡتَدَىٰ ۝٨٢﴾ [طه: ٨٢]»[٣].

د ـ قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «اعلم رحمك الله، أن أهل العلم والعناية بالدين افترقوا في هذا الأمر ـ يعني: أمر الإيمان ـ فرقتين:

فقالت إحداهما: الإيمان بالإخلاص لله بالقلوب، وشهادة الألسنة، وعمل الجوارح. وقالت الفرقة الأخرى: بل الإيمان بالقلوب والألسنة، فأمَّا الأعمال فإنما هي تقوى وبر وليست من الإيمان.

وإذا نظرنا في اختلاف الطائفتين، وجدنا الكتاب والسنة يصدقان الطائفة التي جعلت الإيمان بالنية والقول والعمل جميعاً، وينفيان ما قالت الأخرى»[٤].

وقال ـ عند قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ فَإِذَآ أُوذِيَ فِي ٱللَّهِ جَعَلَ فِتۡنَةَ ٱلنَّاسِ كَعَذَابِ ٱللَّهِ﴾ [العنكبوت: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمۡحَقَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ۝١٤١﴾ [آل عمران: ١٤١] ـ: «أفلست تراه تبارك وتعالى، قد امتحنهم بتصديق القول بالفعل، ولم يرض منهم بالإقرار دون العمل حتى جعل أحدهما من الآخر؟ فأي شيء يتبع بعد كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ومنهاج السلف بعد الذين هم موضع القدوة والإمامة؟. فالأمر الذي عليه السنة عندنا ما نص عليه علماؤنا، مما اقتصصنا في كتابنا هذا: أن الإيمان بالنية والقول والعمل جميعاً، وأنه درجات بعضها فوق بعض، إلَّا أن أولها وأعلاها

(١) كتاب الإيمان (٤٦) ضمن من كنوز السنة، تحقيق الألباني.
(٢) المرجع السابق (٤٥).
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) كتاب الإيمان ومعامله وسننه واستكمال درجاته (٥٣، ٥٤) ضمن كنوز السنة، تحقيق الألباني.

الشهادة باللسان، كما قال رسول الله ﷺ في الحديث»[١].

هـ ـ قال وكيع ـ فيما ذكره عنه الآجري ـ: «أهل السنة يقولون: الإيمان قول وعمل، والمرجئة يقولون: الإيمان قول. والجهمية يقولون: الإيمان المعرفة»[٢].

و ـ قال ابن أبي زمنين: «ومن قول أهل السنة: أن الإيمان: إخلاص لله بالقلوب، وشهادة بالألسنة، وعمل بالجوارح، على نية حسنة، وإصابة السنة»[٣].

ز ـ قد نقل الإجماع على أن أهل السنة يقولون بأن الإيمان قول وعمل غير واحد من أهل العلم منهم: البخاري[٤]، واللالكائي[٥]، والبغوي[٦]، وابن عبد البر[٧]، وابن تيمية[٨].

٢ ـ أخطأ النشار في بيان حقيقة إرجاء الحسن بن محمد، فإرجاؤه ليس هو إرجاء عمل، وإنما هو إرجاء حكم، وقد تاب منه، وندم عليه، ويبدو على النشار في هذا المبحث الاضطراب والتناقض، فهو يزعم أن الحسن بن محمد من المرجئة المعلنين بأنه لا يضر مع الإيمان معصية، ثم يصف هذا المذهب بأنه إرجاء سنة، ثم يرى أن أبا حنيفة تابع ابن الحنفية عليه، ويصف إرجاءه بإرجاء سنة؛ لأنه لا يقول بأنه لا يضر مع التوحيد معصية؛ لأن من قال ذلك فإرجاؤه غالٍ خارج عن السنة، فهذا الكلام غاية في التناقض مع بطلانه أساساً، فإن الحسن بن محمد لم يكن من المرجئة لا الغلاة ولا الفقهاء، فلم يكن إرجاؤه في جانب العمل وإنما كان إرجاؤه يتعلق بالحكم على المقتتلين في الفتنة، فقد كان يأمر الناس بموالاة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لأن الناس اجتمعت على إمامتهما، وأمَّا من بعدهما ممن دخل في الفتنة، فكان يرى أن يوكل أمرهم إلى الله، وهذا هو الإرجاء: إرجاء الحكم بالصواب والخطأ، ويبني عليه التولي والتبري، والمدح والذم، فهو يرجئ جميع ذلك إلى الله، ومن هنا فقد وقع عليه أشد العيب والذم حين توقف في أمر علي رضي الله عنه، فلا يتولاه، وكذلك في عثمان وطلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم، ولكنه ندم على ذلك أشد الندم بعد أن كتب كتاباً بذلك، وسيأتي إيضاح إرجاء أبي حنيفة في الفقرة التالية، وهنا بعض النصوص المبينة نوع إرجاء الحسن بن محمد:

أ ـ قال ابن حجر[٩]: «قلت: المراد بالإرجاء الذي تكلم الحسن بن محمد فيه غير

---

(١) كتاب الإيمان (٦٦).

(٢) كتاب الشريعة (٢/ ٦٨٤) تحقيق د. الدميجي.

(٣) أصول السنة (٢٠٧)، بتخريج د. عبد الله البخاري.

(٤) انظر: فتح الباري (١/ ٤٧).

(٥) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٨٣٢، ٨٤٧).

(٦) انظر: شرح السنة (١/ ٣٨، ٣٩).

(٧) انظر: التمهيد (٩/ ٢٣٨).

(٨) انظر: الإيمان (٢٩٢).

(٩) هو أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني، الحافظ، المحدث، صاحب فتح الباري بشرح صحيح البخاري، كانت وفاته عام ٨٥٢هـ. انظر: شذرات الذهب (٦/ ٤٦٨).

الإرجاء الذي يعيبه أهل السنة المتعلق بالإيمان، وذلك أني وقفت على كتاب الحسن بن محمد المذكور أخرجه ابن أبي عمر العدني في كتاب الإيمان له، في آخره قال: حدثنا إبراهيم بن عيينة عن عبد الواحد بن أيمن قال: كان الحسن بن محمد يأمرني أن أقرأ هذا الكتاب على الناس. أما بعد: فإنا نوصيكم بتقوى الله ـ فذكر كلاماً كثيراً في الموعظة، والوصية لكتاب الله واتباع ما فيه، وذكر اعتقاده ـ ثم قال في آخره: ونوالي أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ونجاهد فيهما؛ لأنهما لم تقتتل عليهما الأمة، ولم تشك في أمرهما، ونرجئ من بعدهما ممن دخل في الفتنة، فنكل أمرهم إلى الله»[١].

قال ابن حجر: «فمعنى الذي تكلم فيه الحسن أنه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتتلتين في الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً، وكان يرى أنه يرجأ الأمر فيهما»[٢].

فهنا ابن حجر، يرى أنه يرجئ فقط الحكم بالصواب والخطأ في أمر المقتتلين في الفتنة إلى الله، وسنرى في النص الآخر، أنه يبني على ذلك عدم المدح أو الذم، بل عدم التولي أو التبري، فكل ذلك يرجئه إلى الله.

ب ـ أورد ابن عساكر في تاريخه عن عثمان بن إبراهيم بن حاطب قوله: «أول من تكلم في الإرجاء الأول: الحسن بن محمد ابن الحنفية، كنت حاضراً يوم تكلم، وكنت في حلقته مع عمي، وكان في الحلقة جحدب، وقوم معه، فتكلموا في علي وعثمان وطلحة والزبير، فلا يتولوا ولا يتبرأ منهم، ثم قام فقمنا.

قال: فقال عمي: يا بني ليتخذن هؤلاء هذا الكلام إماماً. قال عثمان: فقال به سبعة رجال على رأسهم جحدب من تيم الرباب، ومنهم حرملة التيمي تيم الرباب، أبو علي بن حرملة. وبلغ أباه محمد ابن الحنفية ما قاله، فضربه بعصاً فشجه، وقال: لا تولي أباك علياً؟!.

قال: وكتب الرسالة التي ثبت فيها الإرجاء بعد ذلك»[٣].

ثم أورد ابن عساكر بعد ذلك عن عطاء بن السائب ما يدل على ندمه على ذلك، فقال: «إن زاذان وميسرة دخلا على الحسن بن محمد بن علي فلاماه على الكتاب الذي وضع في الإرجاء. فقال لزاذان: يا أبا عمر، لوددت أني كنت مت ولم أكتبه»[٤].

وقد كتب د. سفر الحوالي مبحثاً نفيساً في بيان نوع إرجاء الحسن بن محمد، عاب فيه فهم النشار حين عدَّ الحسن بن محمد من الفلاسفة أو المتكلمين، فقال: «.. نعم لا

---

(١) تهذيب التهذيب (٢/ ٣٢١).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) مختصر تاريخ دمشق (٧/ ٧٠، ٧١).

(٤) المرجع السابق (٧/ ٧١).

يلحقه عاب بعد أن ندم وتاب ـ يعني: الحسن بن محمد ـ، أمَّا الذي يلحقه العاب فهو فهم بعض المُحدَثين أو المعاصرين، الذين ضربوا بهذه النصوص العلمية عرض الحائط، واختلقوا أن الحسن ـ بل أباه محمد من قبل ـ كان فيلسوفاً أو متكلماً، تعمَّد أن يؤسس مذهباً كلامياً، يقاوم به الخوارج. . إلخ، وعلى رأسهم الدكتور علي سامي النشار»[١].

٣ ـ أصاب النشار من وجه وأخطأ من وجه آخر في بيانه معتقد أبي حنيفة في الإيمان، فأصاب حين ذكر أن أبا حنيفة يختلف قوله في الإرجاء عن قول المرجئة الغلاة، وأنه قال بقوله مناقضة لمذهب الخوارج، لكنَّه أخطأ حين وصفه بأنَّه إرجاء سنة، وبيان ذلك كالتالي:

يتفق مرجئة الفقهاء مع المرجئة الغلاة في إخراج العمل عن مسمى الإيمان، وقد اتفق المرجئة جميعاً مع الخوارج والمعتزلة في اعتبار الإيمان شيء واحد لا يتبعض ولا يتجزأ، فلو ذهب بعضه ذهب كله، ومن هنا أخرجت المرجئة أعمال الجوارح عن مسمى الإيمان ليبقى مرتكب الكبيرة في دائرة الإسلام، ومن هنا حكمت الخوارج والمعتزلة على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار واختلفوا في تسميته في الدنيا، فالخوارج تسميه كافراً، والمعتزلة تعده في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، وأمَّا أهل السنة والجماعة (السلف الصالح) فقد تابعوا الوحي الإلهي، قرآناً وسنة، إذ جاء في الشرع أن العمل سواء عمل القلب أو عمل الجوارح شطر الإيمان، فهو ركنه الأصيل وجزؤه العظيم، يكمل القول سواء في ذلك قول القلب أو قول اللسان، فلا تتم حقيقة الإيمان إلا بتركبها من الركنين الأصيلين وهما: القول والعمل، فبذهاب القول كله تنتفي الحقيقة، وبذهاب العمل كله تنتفي الحقيقة، لكن لما كانت الحقيقة مركبة من شعب وأجزاء، فلو ذهب بعضها مما لا يعد ذهابه ناقضاً من نواقض الإسلام بقي بعضها الآخر، فإنهم لم يحكموا على مرتكب الكبيرة بالكفر، وهم في ذلك كله يعملون بنصوص الكتاب والسنة لا عن اجتهاد ورأي، وإنما استدلال بالوحي الإلهي.

والمقصود هنا، بيان أن أبا حنيفة بإخراجه العمل عن مسمى الإيمان خالف في هذه المسألة مذهب أهل السنة والجماعة (السلف الصالح) فلا يصح أن نطلق على مذهبه؛ إرجاء سنة، فهذا الإطلاق من النشار يعتبر خاطئاً، والقول بأن أبا حنيفة من المرجئة الغلاة خطأ شنيع، وافتراء عظيم، وفِّق النشار في دفعه عن أبي حنيفة، ويجب أن نؤكد على أن أبا حنيفة يعتبر قول اللسان ركن في الإيمان، فكما بيَّن النشار فإن أبا حنيفة يرى أن الإيمان هو تصديق بالقلب وقول باللسان، وكان يعظم عمل الجوارح، لكنه فعل ما فعل مناقضة لمذهب الخوارج.

---

(١) ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي (١/ ٣٤٩).

قال أبو حنيفة: «والإيمان هو الإقرار والتصديق»[١].

وقال: «الإيمان: إقرار باللسان، وتصديق بالجنان، والإقرار وحده لا يكون إيماناً؟ لأنه لو كان إيماناً لكان المنافقون كلهم مؤمنين، وكذلك المعرفة وحدها لا تكون إيماناً؛ لأنها لو كانت إيماناً لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين»[٢].

وقد ذكر الطحاوي مذهبه في الإيمان، وبين أنه يجري فيه على مذهب أبي حنيفة، فقال: «والإيمان هو الإقرار باللسان، والتصديق بالجنان، وجميع ما صحَّ عن رسول الله ﷺ من الشرع والبيان كله حق، والإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، والتفاضل بينهم بالخشية والتقى، ومخالفة الهوى، وملازمة الأولى»[٣]. وقال: «ولا نقول لا يضر مع الإيمان ذنب لمن عمله»[٤].

---

(١) الفقه الأكبر (٨٣) بشرح د. محمد الخميس.
(٢) الوصية (٧٦). مطبوعة في آخر كتاب العلم والمتعلم. تحقيق الكوثري.
(٣) العقيدة الطحاوية (٤٥٩) ضمن شرح ابن أبي العز، تحقيق التركي.
(٤) المرجع السابق (٤٣٢).

الفصل الثاني

موقف النشار من أئمة السلف

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: موقف النشار من الصحابة.
- المبحث الثاني: موقف النشار من التابعين وأئمة السلف من بعدهم.

المبحث الأول

موقف النشار من الصحابة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الخلفاء الراشدين ﵃.

المطلب الثاني: موقف النشار من أم المؤمنين عائشة وطلحة بن عبيد الله ﵄.

المطلب الثالث: موقف النشار من أبي سفيان ومعاوية ﵄.

المطلب الرابع: موقف النشار من عبد الله بن الزبير ﵄.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من الخلفاء الراشدين ﵃

وفيه مسألتان:

المسألة الأولى: موقف النشار من ترتيب الخلفاء ﵃ في الخلافة.

المسألة الثانية: موقف النشار من سيرة الخلفاء الراشدين ﵃.

* * *

المسألة الأولى

موقف النشار من ترتيب الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم في الخلافة والفضل

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أنَّ عليَّ بن أبي طالب رضي الله عنه هو الأحق بالخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكنَّه أبعد عنها ثلاث مرات، أسوؤها المرة الثالثة، ومع هذا فقد قبل عليٌّ جميع الخلائف الثلاث، وأطاع الخلفاء الثلاثة، وأحسن لهم المشورة.

يقول: «كان عهد عثمان مدخلاً لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين، ولم يكن لعثمان أو لضعفه دخل في كل ما حدث.. وكانت هذه الخلافة ـ كما نعلم ـ الثالثة، وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر نزع من علي للمرة الثالثة، وأنه إذا كان الأمر قد سلب منه أولاً لكي يعطى للصاحب الأول، ثم أخذ منه ثانياً لكي يعطى للصاحب الثاني، فقد أخذ منه ثالثاً لكي يعطى لشيخ متهاوٍ متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل، يترك الأمر لبقايا قريش الضالة»[1].

ويقول: «كانت رائحة الفتنة تطل منذ عهد عثمان، الخليفة السهل اللين، ورأى هؤلاء الأحبار الفرصة مواتية، لقد أبعد علي عن الخلافة ثلاث مرات، وعلي صاحب العلم، وابن عم الرسول وصهره، وقد كان له بمنزلة هارون من موسى، وكان باب علمه، فألقى هؤلاء اليهود بفكرة الإمام المعصوم، وخاتم الأوصياء»[2].

وينسب لفاطمة رضي الله عنها القول بأن علياً رضي الله عنه هو الأحق بالخلافة من أبي بكر الصديق، فيقول: «وحين تولى أبو بكر خلافة المسلمين، غضبت فاطمة، وقد رأت أن لعلي الحق الأكبر في الخلافة، واجتمع جماعة من المهاجرين والأنصار مع علي بن أبي طالب في منزل فاطمة، وعلم أبو بكر وعمر بالأمر، فذهبا مع جماعة من المهاجرين، وهجموا على الدار، فخرجت فاطمة فقالت: والله لتخرجن أو لأكشفن شعري، ولأعجن إلى الله. وخشي الصحابة دعوتها فخرجوا.. وقد كان أبو بكر يتذكر فاطمة ويبكي، بل أعلن حين موته ندمه أن اقتحم منزلها بالرجال. وكانت فاطمة الزهراء تؤمن بلا شك بحق علي في الخلافة»[3].

وقد ذكر النشار الخلاف بين السنة والشيعة حول الإمامة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبيَّن أن أهل السنة والجماعة يجزمون بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على ولاية علي أي نص، وأما ولاية

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٢٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ٦٨).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٥).

أبي بكر فقد اختلفوا فيها هل هي بالنص الخفي أو الظاهر أو كانت عن مشورة بين المسلمين، وذكر أن الشيعة يرون أن النبي ﷺ قد نص على إمامة عليٍّ للمسلمين من بعده في مكة منذ بدء الإسلام، حين بدأ نزول الوحي على رسول الله ﷺ، ولم يذكر رأيه في هذا الموضوع غير ما تقدم، وهو أن الأحق بالخلافة هو علي رضي الله عنه، ومع هذا فقد كانت خلافة أبي بكر وعمر حسنة وحازمة بخلاف خلافة عثمان رضي الله عنه[١].

٢ـ ينسب النشار إلى أهل السنة والجماعة القول بتفضيل عليٍّ رضي الله عنه على أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وعلى جميع الصحابة من الناحية الروحية، فله الإمامة الروحية، وأمَّا الإمامة السياسية فقد اعتقدوا بأن تفضيله فيها على حسب ترتيبه في الخلافة.

يقول: «ويعلن أهل السنة أيضاً أن علياً عالم المسلمين وفقيههم، مصداقاً للحديث: «أنا مدينة العلم، وعلي بابها»، فقه القرآن كما فقه السنة، وغاص في أعماق كل منهما، وكان فقيه أبي بكر ـ فيما بعد ـ كما كان فقيه عمر، ويذهب أهل السنة ـ بلا شك ـ إلى أنه أفقه من الصاحبين، بل من الصحابة جميعاً، وقد عاش عند أهل السنة والجماعة عيشة إيثار، وإنكار لذاته في حياة كل من الشيخين. ويرى أهل السنة والجماعة أنه رابع الخلفاء الراشدين وأن الخلفاء الثلاثة قد سبقوه بفضل إمارة المؤمنين بعد رسول الله ﷺ.

ويعلن أهل السنة أيضاً أنه كان على حق في قتاله أصحاب الجمل ومعاوية، وأخيراً أنه الوحيد من بين الصحابة الذي احتفظ بكلمة الإمام في كتب أهل السنة.. فقد احتل ابن عم الرسول وصهره عند أهل السنة والجماعة المكان الأول في الحياة الروحية للمسلمين، رفعه أهل السنة والجماعة على جميع الصحابة بلا استثناء ـ روحياً على مقام كل من أبي بكر وعمر، ولكن سياسياً وضع في النسق رابع خلفاء محمد ﷺ..

إن ما نستخلص من هذا أن أهل السنة والجماعة ـ اللهم إلَّا السلف المتأخرون ـ، رأوا في أبي بكر الصاحب الأول، وصاحب الصلاة على الخصوص، وفي عمر مؤسس الدولة الإسلامية وواضع الأسس الحقيقية لها ومنشئها، وفي علي صاحب الروح»[٢].

ويرى أن التفاف الزهاد والعباد من المسلمين حوله من أمثال سلمان وأبي ذر والمقداد وعمار وحذيفة رضي الله عنهم لم يكن ذلك من أجل المطالبة بالإمارة السياسية، وإنما من أجل إمامته الروحية.

ويقول: «كان هؤلاء يعني: من تقدم ذكرهم آنفاً ـ وغيرهم يحبون علياً؛ لأن علياً ـ كما قلت ـ يمثل فضائل الإسلام العليا من فقه وعلم وعبادة ـ كان حقاً صاحب الروح بعد رسول الله ﷺ»[٣].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٦ ـ ٢٨).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٢، ٤٣).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٩٤).

ثانياً: النقد:

١ ـ وافق النشار الشيعة في تقديمهم علياً ﷺ على جميع الصحابة في الفضل والخلافة لكنَّه لا يعتقد وجود نصٍّ لا جلي ولا خفي يدل على خلافة علي ﷺ بعد رسول الله ﷺ مباشرة بلا فصل، ومن هنا فلا يتهم النشار بالتشيع، وإنما يوصف بالموافقة للشيعة في هذه المسألة، لا سيما وهو ينكر على الشيعة بقية معتقداتهم في الإمام والإمامة من العصمة وعلم الغيب وتدبير الكون والتقية والقول بأن الإمامة ركن من أركان الإيمان، والتبرؤ من أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ، ونحو ذلك من العقائد التي ذكرت مفصلة في الباب الخاص بالشيعة.

وبالرغم من القول بالموافقة دون الوصف بالتشيع إلَّا أنه قد قال قولاً عظيماً، خالف فيه النصوص النبوية الصريحة الدالة على أن أفضل البشر بعد الأنبياء على الإطلاق هو أبو بكر الصديق ﷺ، وخالف فيه إقرار النبي ﷺ للصحابة حين كانوا يفاضلون بين عظمائهم، فيفضلون أبا بكر ثم عمر، ثم عثمان ﷺ، والنبي ﷺ يسمعهم ولا ينكر عليهم.

لقد صار من شعائر أهل السنة والجماعة، ومن صفاتهم التي يتميزون بها عن الشيعة والمبتدعة القول بأن ترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة، وأن ترتيبهم في الخلافة كترتيبهم في الفضل، وهنا بعض النصوص من السنة النبوية، وكلام سلف الأمة وخلفها في الدلالة على ذلك:

* أخرج البخاري بسنده عن ابن عمر ﷺ قال: «كنا نخير بين الناس في زمن النبي ﷺ فنخير أبا بكر، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان ﷺ»[(١)].

* أخرج مسلم بسنده عن ابن أبي مليكة قال: سمعت عائشة، وسئلت: من كان رسول الله ﷺ مستخلفاً لو استخلف؟ قالت: أبو بكر. فقيل لها: ثم من؟ بعد أبي بكر. قالت: عمر. ثم قيل لها: من؟ بعد عمر. قالت: أبو عبيدة بن الجراح. ثم انتهت إلى هذا»[(٢)].

* أخرج البخاري بسنده عن محمد ابن الحنفية قال: قلت لأبي: أيُ الناس خير بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر. قلت: ثم من؟ قال: ثم عمر. وخشيت أن يقول عثمان، قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلَّا رجل من المسلمين»[(٣)].

* أخرج البخاري أيضاً بسنده عن ابن عباس ﷺ قال: إني لواقف في قوم فدعوا الله لعمر بن الخطاب ـ وقد وضع على سريره ـ إذا رجل من خلفي قد وضع مرفقه على منكبي

---

(١) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل أبي بكر بعد النبي ﷺ، ح(٣٦٥٥) (٧/١٦).
(٢) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق ﷺ، ح(٢٣٨٥) (٤/١٨٥٦).
(٣) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: «**لو كنت متخذاً خليلاً**»، ح(٣٦٧١) (٧/٢٠).

يقول: رحمك الله، إن كنت لأرجو أن يجعلك الله مع صاحبيك، لأني كثيراً ما كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: كنت وأبو بكر وعمر، وفعلت وأبو بكر وعمر، وانطلقت وأبو بكر وعمر، فإن كنت لأرجو أن يجعلك الله معهما. فالتفت فإذا هو علي بن أبي طالب»[(١)].

* أخرج مسلم بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ، في مرضه «ادعي لي أبا بكر، وأخاك، حتى أكتب كتاباً، فإني أخاف أن يتمنى متمن ويقول قائل: أنا أولى. ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر»[(٢)].

* أخرج أيضاً بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «بينا أنا نائم رأيتني على قليب، عليها دلو، فنزعت منها ما شاء الله. ثم أخذها ابن أبي قحافة فنزع بها ذنوباً أو ذنوبين. وفي نزعه، والله يغفر له، ضعف. ثم استحالت غرباً. فأخذها ابن الخطاب فلم أر عبقرياً من الناس ينزع نزع عمر بن الخطاب، حتى ضرب الناس بعطن»[(٣)].

* قد ثبت النقل عن الأئمة الأربعة بأن ترتيب الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «أما تفضيل أبي بكر، ثم عمر على عثمان وعلي: فهذا متفق عليه بين أئمة المسلمين المشهورين بالإمامة في العلم والدين: من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم؛ وهو مذهب مالك وأهل المدينة، والليث بن سعد، وأهل مصر، والأوزاعي، وأهل الشام، وسفيان الثوري وأبي حنيفة، وحماد بن زيد، وحماد بن سلمة، وأمثالهم من أهل العراق. ومذهب الشافعي وأحمد، وإسحاق، وأبي عبيد، وغير هؤلاء من أئمة الإسلام الذين لهم لسان صدق في الأمة. وحكى مالك إجماع أهل المدينة على ذلك فقال: ما أدركت أحداً ممن أقتدي به يشك في تقديم أبي بكر وعمر. وهذا مستفيض عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب»[(٤)].

وقال: «كان سفيان يقول من فضل علياً على أبي بكر فقد أزرى بالمهاجرين؛ وما أرى أنه يصعد له إلى الله عمل ـ وهو مقيم على ذلك»[(٥)].

وأمَّا الإمام أحمد، فقد استفاض النقل عنه في الخلافة أنه يقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي[(٦)]. وفي التفضيل، يرى أن من قدم علياً على عثمان، فقد قال قولاً سيئاً، خالف به قول الصحابة رضي الله عنهم.

---

(١) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب قول النبي ﷺ: «**لو كنت متخذاً خليلاً**»، ح(٣٦٧٧) (٧/ ٢٢).

(٢) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق، ح(٢٣٨٧) (٤/ ١٨٥٧).

(٣) المرجع السابق نفسه، ح(٢٣٩٢) (٤/ ١٨٦٠).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٢١، ٤٢٢).

(٥) المرجع السابق (٤/ ٤٢٢).

(٦) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة (١/ ٣٦٨).

قال الإمام أحمد: «وخير هذه الأمة بعد نبيها؛ أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، نقدم هؤلاء الثلاثة كما قدمهم أصحاب رسول الله ﷺ، لم يختلفوا في ذلك.

ثم بعد هؤلاء الثلاثة أصحاب الشورى الخمسة: علي بن أبي طالب، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمٰن بن عوف، وسعد، كلهم يصلح للخلافة، وكلهم إمام، ونذهب في ذلك إلى حديث ابن عمر: «كنا نعد ورسول الله ﷺ حي وأصحابه متوافرون: أبو بكر ثم عمر، ثم عثمان، ثم نسكت»[١].

وذكر محمد بن عوف الحمصي قال: «سمعت أحمد بن حنبل وسئل عن التفضيل فقال من قدم علياً على أبي بكر فقد طعن على رسول الله ﷺ، ومن قدمه على عمر فقد طعن على رسول الله وعلى أبي بكر ومن قدمه على عثمان فقد طعن على أبي بكر وعلى عمر وعلى أهل الشورى وعلى المهاجرين والأنصار»[٢].

وقال ابن هانئ: «وسألته عمَّن قدَّم علياً على عثمان؟ فقال: هو قال سوء، نبدأ بما قال أصحاب النبي ﷺ، ومن فضلهم النبي ﷺ»[٣].

وقال صالح بن أحمد: «سئل أبي وأنا أسمع عمن يقدم علياً على عثمان مبتدع؟

قال: هذا أهل أن يبدع، أصحاب النبي ﷺ قدموا عثمان»[٤].

وقد أدرج أبو حنيفة مسألة المفاضلة بين الصحابة في الكتاب المنسوب إليه، والمسمى بالفقه الأكبر، فقال: «وأفضل الناس بعد النبيين عليهم الصلاة والسلام: أبو بكر الصديق، ثم عمر بن الخطاب الفاروق، ثم عثمان بن عفان ذو النورين، ثم علي بن أبي طالب المرتضى، رضوان الله تعالى عليهم أجمعين»[٥].

ويقول الطحاوي: «ونثبت الخلافة بعد رسول الله ﷺ أولاً لأبي بكر الصديق رضي الله عنه تفضيلاً له وتقديماً على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه. ثم لعثمان رضي الله عنه، ثم لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه وهم الخلفاء الراشدون، والأئمة المهديون»[٦].

ويقول ابن جرير الطبري: «فأفضل أصحابه ﷺ الصديق، أبو بكر رضي الله عنه ثم الفاروق بعده عمر، ثم ذو النورين، عثمان بن عفان، ثم أمير المؤمنين وإمام المتقين علي بن أبي طالب، رضوان الله عليهم أجمعين. أمَّا أولى الأقوال بالصواب عندنا فيما اختلفوا من

---

(١) أصول السنة (٨٥) بشرح الجبرين.

(٢) المسائل والرسائل (١/ ٣٨٨).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٨٨).

(٤) المرجع السابق (١/ ٣٨٩).

(٥) الفقه الأكبر (٦٢) بشرح د. الخميس.

(٦) العقيدة الطحاوية (٤١٧ ـ ٤٨٤) ضمن شرح ابن أبي العز، تحقيق، المكتب الإسلامي.

أولى الصحابة بالإمامة، فبقول من قال بما: حدثني به محمد بن عمارة الأسدي، حدثنا عبيد الله بن موسى، حدثنا حشرج ابن نباته، حدثني سعيد بن جهمان، عن سفينة، مولى رسول الله ﷺ: «**الخلافة في أمتي ثلاثون سنة، ثم من بعد ذلك ملك**» قال لي سفينة: أمسك خلافة أبي بكر سنتان، وخلافة عمر عشر، وخلافة عثمان اثنتا عشر، وخلافة علي ست، قال: فنظرت فوجدتها ثلاثون سنة»[١].

وتعرض كذلك لمسألة المفاضلة والخلافة أبو عثمان الصابوني في كتابه عقيدة السلف وأصحاب الحديث، ومما قال: «ويشهدون ويعتقدون أن أفضل أصحاب رسول الله ﷺ: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، وأنهم الخلفاء الراشدون.. ويثبت أصحاب الحديث خلافة أبي بكر رضي الله عنه بعد وفاة رسول الله ﷺ باختيار الصحابة واتفاقهم عليه.. ثم خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه باستخلاف أبي بكر رضي الله عنه إياه، واتفاق الصحابة عليه بعده، .. ثم خلافة عثمان رضي الله عنه بإجماع أهل الشورى، وإجماع الأصحاب كافة ورضاهم به، حتى جعل الأمر إليه، ثم خلافة علي رضي الله عنه ببيعة الصحابة إياه، عرفه ورآه كل منهم رضي الله عنهم أحق الخلق وأولاهم في ذلك الوقت بالخلافة، ولم يستجيزوا عصيانه وخلافه، فكل هؤلاء الأربعة الخلفاء الراشدين، الذين نصر الله بهم الدين.. فمن أجلهم وتولاهم ودعا لهم ورعىٰ حقهم، وعرف فضلهم فاز في الفائزين، ومن أبغضهم وسبهم ونسبهم إلى ما تنسبهم الروافض والخوارج لعنهم الله، فقد هلك في الهالكين»[٢].

والنصوص كثيرة جداً عن السلف في هذا الموضوع، وقد أفردت مصنفات في الكلام عن فضل الصحابة، وتقرير أفضلية الخلفاء الأربعة على جميعهم، وبيان أن ترتيب الخلفاء في الخلافة جاء موافقاً لترتيبهم في الفضل والأحقية بالإمامة.

المسألة الثانية

موقف النشار من سيرة الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم

أولاً: العرض:

١ ـ يثني النشار على أبي بكر رضي الله عنه ويصفه بالصاحب الأول، ويرى أن عهده لا يختلف عن عهد رسول الله ﷺ.

يقول: «أمَّا عهد الشيخ الأول، فلا نراه يختلف أدنى اختلاف عن عهد النبي، في حياة المسلمين الروحية، .. وكان الصاحب الأول زاهداً أشد الزهد، يعاف الدنيا ويخشى

---

(١) صريح السنة (٢٤)، وحديث سفينة، أخرجه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في الخلافة، ح(٢٢٢٦) (٤/٥٠٣)، وقد حسَّنه.

(٢) (٢٨٩ ـ ٢٩٣).

فتنتها، ويحاول قدر ما أمكنه أن يجنب صحابة الرسول أوضارها، فحرَّم على أهل بدر الإمارة، وحاول ألَّا يستخدمهم، حتى لا تشوب حياتهم شائبة من دنيا»[١]. لكنه طعن فيه بأنه اقتحم منزل فاطمة رضي الله عنها بالرجال عندما علم باجتماع جماعة من المهاجرين والأنصار مع علي رضي الله عنه في منزلها، كما تقدم في النص السابق (في المسألة الأولى).

٢ ـ يثني النشار على عمر رضي الله عنه ويصفه بالصاحب الثاني، الخليفة العظيم، وبالشيخ الكبير، وبصاحب النسك الأصيل.

يقول: «وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان»[٢].

ويقول: «نحن نعلم أن الصاحب الثاني عمر بن الخطاب قد نهى عن جمع الحديث خوفاً أن يختلط بكتاب الله، وقد أراد هذا الخليفة العظيم ألَّا يصل إلى الكتاب المقدس التحريف والزيادة والنقصان إن جمع بجانبه كلام الرسول وأعماله وإشاراته وحركاته»[٣].

ويقول: «وكان عمر بإجماع الكتاب جميعاً مثلاً أعلى للتنسك والتزهد»[٤].

ومع هذا التقدير العظيم الذي يكنه النشار لعمر بن الخطاب رضي الله عنه إلَّا أنَّه أساء إليه حين اتهمه بالجبن فقد امتنع عن الذهاب إلى الكوفة؛ لأن كعب الأحبار خوَّفه من وجود الجن بها، كما يزعم النشار وإن لم يجزم بذلك.

يقول: «وكان كعب الأحبار يلعن الكوفة، كما كان عبد الله بن سبأ يلعن دمشق، بل يقال: إن كعب الأحبار قد نهى عمر نفسه عن الذهاب إلى الكوفة بدعوى أن فيها الشياطين والجن والأرواح الشريرة»[٥].

٣ ـ اضطرب النشار في أمر عثمان رضي الله عنه، فبينما يصفه بأنَّه قائم على القرآن، متبع لسنة النبي ﷺ، توفي رسول الله ﷺ وهو عنه راض، وتوفي الشيخان وهما عنه راضيان، يعود فيطعن فيه بأقبح الطعون وأسوئها، فيصفه بالضعف والتخريف وعدم الأمانة.

يقول: «وكانت رائحة الفتنة تطل منذ عهد عثمان، الخليفة، السهل، اللين»[٦].

ويقول: «كان عهد عثمان مدخلاً لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين، ولم يكن لعثمان أو لضعفه دخل في كل ما حدث»[٧].

ويقول: «كان المعترك الجديد خلافة عثمان، وكانت هذه الخلافة ـ كما نعلم ـ الثالثة،

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٨٦).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٢٨).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٨٥).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٨٧).
(٥) المرجع السابق (١/ ٦٩).
(٦) المرجع السابق (١/ ٦٨).
(٧) المرجع السابق (١/ ٢٢٧).

وقد أحس قلة من خلَّص الصحابة أن الأمر نزع من علي للمرة الثالثة، وأنه إذا كان الأمر قد سلب منه أولاً لكي يعطى للصاحب الأول، ثم أخذ منه ثانياً لكي يعطى للصاحب الثاني، فقد أخذ منه ثالثاً لكي يعطى لشيخ متهاوٍ متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل، يترك الأمر لبقايا قريش الضالة»[١].

ويقول عن الفرق بين عهد الرسول ﷺ وعهد الخلفاء الثلاثة: «لم يكن ثمة خلاف كبير، فالشيخ الثالث قائم على القرآن، متبع لسنة النبي العظيم، ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راضٍ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان، بل هذا رباني الأمة وعالمها، بل السيد الذي طلب الحق هو أيضاً راضٍ عن الشيخ الثالث»[٢].

ثم يعود فيصف عهده بالعهد البعيد عن روح الزهد والتنسك، ويتهم عثمان رضي الله عنه بتسليم القيادة لبني أمية ليتحكموا في رقاب المسلمين ويذلونهم، ويشيعون الطبقية بين أفراد المجتمع.

يقول: «وانزوى روح الزهد أو التنسك في عهد الخليفة الثالث عثمان، كان عهد عمر بن الخطاب عهد الغزو والفتوح، بينما كان عهد عثمان، عهد الترف وجمع الأموال، ولم يكن للرجل يد في هذا. لقد أقبلت الأموال في أيام عمر، وفي إثر أيامه، واغتنى المسلمون أشد الغنى، وكان عمر قد استعمل عدداً كبيراً من بني أمية في الشام، وحين تولى عثمان أقرهم، ولم يكن هؤلاء من الصحابة بمعنى الكلمة، كانوا رجال حكم من الطراز الأول، ورجال دنيا في أعماقهم، فعاشوا في قصور الشام، كما عاشوا في قصور البصرة والكوفة والمدائن عيشة مترفة، تفوق حتى معيشتهم الناعمة الأولى في مكة»[٣].

ويقول: «ولم يلبث أشراف قريش، أن تسللوا تحت أسماء الطلقاء إلى الصدارة يعيدونها جذعة، ويتحكمون مرة أخرى في رقاب المسلمين، ويجمعون المال ويكنزونه، بل رأى صاحب الحب القديم عثمان بن عفان الذي شاركهم هم وبقية أصحاب الرسول، وعاون بنفسه وماله، بل خرج عن ماله ليعيش حياة الفقراء في مكة والمدينة، يعين الطلقاء على الأمر، ويمكن أقدامهم»[٤].

ويقول: «وتولى عثمان الخلافة، ورأى علي، الصاحب الثالث عثمان الذي أحبه الرسول أشد الحب، وأحبه هو أشد الحب، يضع بني أمية على رقاب المسلمين، ويفسر الإسلام الذي حارب هو لأجله أشد الحرب، كما حارب صديقه عثمان نفسه لأجله أشد الحرب، يفسره تفسيراً دنيوياً، يبعد فيه عن جانبه العبادي، الجانب الذي عاش علي له،

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٢٨).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٢٨).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٨٨).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٨٩).

وعرف الإسلام به»[١].

ويقول: «كان علي بن أبي طالب رباني الأمة، كان كبير عبادها وزهادها وكبير علمائها، وكان الزهاد والعلماء يرون أنه الملجأ بعد مقتل عثمان، الخليفة الضعيف الحيي، الذي تسلقت مشيخة قريش على أعناقه مرة ثانية إلى حكم المسلمين»[٢].

ويتهم عثمان رضي الله عنه بتفسير الإسلام على غير حقيقته التي جاء بها الرسول ﷺ، وقد مهَّد لظهور إسلام ثانٍ غير الإسلام الأول الحقيقي الناصع، فيقول: «وكان الإسلام الثاني: إسلام بني أمية ـ يرى الدولة أساساً للدين، فبدأ تفسيراً آخر للإسلام، مخلصاً أول الأمر، على يد عثمان، يرى أن تجمع الكنوز، فتنفق في سبيل الله، وكان الرجل ـ برغم أناقته ورفاهة عيشه يتعبد الليالي، ويعيش مع القرآن، ولكنه أحب عشيرته حباً أنساه الكثير من مثل الإسلام المكي الأول، فوقع بدون أن يشعر في مزالق أسلمت الحياة الإسلامية كلها إلى بني أمية الحاقدين الحقد الدفين على الإسلام والمسلمين»[٣].

٤ ـ يصف النشار عليَّ بن أبي طالب رضي الله عنه بالزهد البدعي وهو الانقطاع الكلي عن الدنيا، ويصفه بالاشتراكية حين ساوى بين أغنياء الصحابة وفقراء المسلمين، فأزال الطبقية، مما أثار أغنياء الصحابة ضده مثل الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله، فأقاموا الحرب الأليمة ضده.

يقول: «إن الدنيا حقيقة أقبلت على المسلمين في ذلك الوقت، وأن كثيراً من الصحابة أثروا ثراء كبيراً، وأنهم أخذوا من الدنيا نصيباً، وزهدوا في الحرام فقط، وأنهم توسعوا وفسروا الإسلام تفسيراً فقهياً. وبجانب هذا وجدت طائفة على رأسها علي بن أبي طالب وكثير من الصحابة، وقد نأوا بأنفسهم نأياً كاملاً عن كل ما يتصل بالدنيا بسبب، زهدوا في السبي والغنائم، وهي حق حلال لهم بمقتضى قانون الإسلام، بل بمقتضى قانون الحياة، وعاشوا عيشة تقشف نادرة»[٤].

ويقول: «وهناك نظرة إلى اعتبار العامل الاقتصادي هو سبب نشأة الفرق الإسلامية، وبالتالي نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام. فقد كان الاقتصاد إلى حد كبير أو بمعنى أدق: شعور الطبقات المحرومة في عهد عثمان داعياً إلى قيام التشيع، والتفاف جماهير كبيرة من الفقراء حول علي بن أبي طالب. وتمثل هذا بصورة صادقة حين سوَّى علي بين أغنياء الصحابة وفقراء المسلمين مما دعا الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله إلى الانتفاضة ضد علي وإثارة الحرب الأليمة ضده»[٥].

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٩٢).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٩٢).
(٣) المرجع السابق (٣/ ١٠١).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٦٤).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢٢٥، ٢٢٦).

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد ارتكب النشار جريمة عظيمة حين طعن في أفضل صحابة رسول الله ﷺ وهم خلفاؤه الأربعة، فإن القدح والتنقص من أي صحابي من صحابة رسول الله ﷺ جريمة كبرى، فكيف لو كان القدح في أفضل الصحابة على الإطلاق؟.

والصحابي هو ـ كما عرَّفه ابن حجر رحمه الله ـ: «من لقي النبي ﷺ مؤمناً به، ومات على الإسلام»[(١)]، وقد عدَّل الله تعالى جميع الصحابة، فهذا التعديل يكفيهم عن أي تعديل، وقد عدَّلهم رسول الله ﷺ وهو الخبير بأحوالهم، فلا حاجة لهم في تعديل الخلف إياهم، أضف إلى ذلك، فإن مما يدل على عدالتهم حالهم من الجهاد والنصرة لدين الإسلام، والحرص على نشره، وبذل المهج والأموال، وهجر الأهل والأوطان، ومقاتلة الآباء والأبناء، كل ذلك في سبيل نشر دين الإسلام[(٢)]، وقد تلقوه عن رسول الله ﷺ، ونقلوه لنا، فأي طعن فيهم هو طعن فيما نقلوه لنا، فهو طعن في الدين نفسه، فكيف بمن يطعن في أوائل المؤمنين، وفي خواص رسول الله ﷺ، في وزرائه ومستشاريه، في خلفائه الراشدين، إنَّه طعن في النبي ﷺ نفسه الذي قرَّبهم منه، وأدناهم عنده، فأي ذم من السلف للقادح في الصحابة، فأولى به من قدح في الخلفاء الراشدين، وأي حكم شنيع حكم به السلف على المتنقص من عموم الصحابة، فأولى به من تنقص وطعن في الخلفاء الراشدين، وهنا جملة من الآيات والأحاديث الدالة على عدالة جميع الصحابة، وبعض النقول عن السلف في ذم من تنقصهم أو قدح في عدالتهم:

أ ـ الآيات القرآنية:

* قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [التوبة: ١٠٠].

يقول ابن كثير ـ مفسراً هذه الآية ـ: «فقد أخبر الله العظيم أنه قد رضي عن السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان. فيا ويل من أبغضهم أو سبهم أو أبغض أو سب بعضهم.. فإن الطائفة المخذولة من الرافضة يعادون أفضل الصحابة ويبغضونهم ويسبونهم، عياذاً بالله من ذلك. وهذا يدل على أن عقولهم معكوسة، وقلوبهم منكوسة، فأين هؤلاء من القرآن إذ يسبون من رضي الله عنهم؟»[(٣)].

* قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى

(١) الإصابة في تمييز الصحابة (١/ ٤).

(٢) انظر: الإصابة في تمييز الصحابة (١/ ٤).

(٣) تفسير ابن كثير (٤/ ١٤٢).

ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا ﴿٢٩﴾﴾ [الفتح: ٢٩]. قال القرطبي في تفسيره: «روى أبو عروة الزبيري ـ من ولد الزبير ـ: كنا عند مالك بن أنس، فذكروا رجلاً ينتقص أصحاب رسول الله ﷺ فقرأ مالك هذه الآية ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾ حتى بلغ ﴿يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ﴾ فقال مالك: من أصبح من الناس في قلبه غيظ على أحد من أصحاب رسول الله ﷺ فقد أصابته هذه الآية»[1].

ومما يجدر التنبيه إليه أن «منهم» في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ ليس للتبعيض وإنما للجنس، أو للتأكيد فإذا كانت للجنس فيكون المعنى: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات من هذا الجنس أي: جنس الصحابة مغفرة وأجراً عظيماً، وتخصيصهم من دون المؤمنين بوعد المغفرة تفضيلاً لهم، وإن وعد الله جميع المؤمنين المغفرة، وهذا كقوله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ﴾ [الإسراء: ٨٢]، وكقوله: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ﴾ [الحج: ٣٠].

وإذا كانت «من» للتأكيد فيكون المعنى: وعدهم الله كلَّهم مغفرة وأجراً عظيماً، فلا يصح أبداً استدلال الرافضة بهذه الآية على أن بعض صحابة رسول الله ﷺ ليس موعوداً بالمغفرة والأجر العظيم[2].

* قال تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَـٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّـٰدِقُونَ ﴿٨﴾ وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَـٰنَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِى صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُوا۟ وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحشر: ٨ ـ ١٠].

قال القرطبي رحمه الله: «هذه الآية دليل على وجوب محبة الصحابة؛ لأنه جعل لمن بعدهم حظاً في الفيء ما أقاموا على محبتهم وموالاتهم والاستغفار لهم، وأن من سبهم أو واحداً منهم أو اعتقد فيه شراً أنه لا حق له في الفيء، روي ذلك عن مالك وغيره. قال مالك: من كان يبغض أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ أو كان في قلبه عليهم غل، فليس له حق في فيء المسلمين، ثم قرأ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ﴾ الآية»[3].

وقال الشوكاني رحمه الله: «فمن لم يستغفر للصحابة على العموم، ويطلب رضوان الله لهم، فقد خالف ما أمره الله به في هذه الآية، فإن وجد في قلبه غلاً لهم فقد أصابه نزغ من الشيطان، وحلَّ به نصيب وافر من عصيان الله بعداوة أوليائه، وخير أمة نبيه ﷺ، وانفتح له باب من الخذلان يفد به على نار جهنم إن لم يتدارك نفسه باللجوء إلى الله

---

(١) الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٢٩٦، ٢٩٧).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٦/ ٢٩٦)، وتفسير ابن كثير (٧/ ٣٤٤).

(٣) الجامع لأحكام القرآن (١٨/ ٣٢)، وانظر: تفسير ابن كثير (٨/ ٩٩).

سبحانه والاستغاثة به، بأن ينزع عن قلبه ما طرقه من الغل لخير القرون وأشرف الأمة.

فإن جاوز ما يجده من الغل إلى شتم أحد منهم فقد انقاد للشيطان بزمام، ووقع في غضب الله وسخطه، وهذا الداء العضال إنما يصاب به من ابتلي بمعلم من الرافضة، أو صاحب من أعداء خير الأمة الذين تلاعب بهم الشيطان، وزين لهم الأكاذيب المختلفة، والأقاصيص المفتراة، والخرافات الموضوعة، وصرفهم عن كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وعن سنة رسول الله ﷺ المنقولة إلينا بروايات الأئمة الأكابر في كل عصر من العصور، فاشتروا الضلالة بالهدى، واستبدلوا الخسران العظيم بالربح الوافر، وما زال الشيطان الرجيم ينقلهم من منزلة إلى منزلة، ومن رتبة إلى رتبة حتى صاروا أعداء كتاب الله وسنة رسوله وخير أمته وصالحي عباده وسائر المؤمنين، وأهملوا فرائض الله، وهجروا شعائر الدين، وسعوا في كيد الإسلام وأهله كل السعي، ورموا الدين وأهله بكل حجر ومدر والله من ورائهم محيط»[(١)].

ب ـ الأحاديث النبوية: في فضل الصحابة كثيرة جداً منها:

* روى البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس، فيقولون: فيكم مَن صاحب رسول الله ﷺ؟. فيقولون لهم: نعم، فيفتح لهم، ثم يأتي على الناس زمان فيغزو فئام من الناس فيقال: فيكم من صاحب أصحاب رسول الله ﷺ؟. فيقولون: نعم، فيفتح لهم. ثم يأتي على الناس زمان، فيغزو فئام من الناس، فيقال: هل فيكم من صاحب من صاحب أصحاب رسول الله ﷺ؟ فيقولون: نعم، فيفتح لهم**»[(٢)].

الله أكبر، ما أعظم هذا الفضل وأبلغه لأصحاب رسول الله ﷺ حتى وصلت بركته لمن صحب من صاحبهم، أي: لأتباع التابعين.

وأخرج مسلم بإسناده عن أبي بردة عن أبيه قال: صلينا المغرب مع رسول الله ﷺ ثم قلنا: لو جلسنا حتى نصلي معه العشاء، قال: فجلسنا، فخرج علينا، فقال: ما زلتم ههنا؟. قلنا: يا رسول الله، صلينا معك المغرب ثم قلنا: نجلس حتى نصلي معك العشاء. قال: «أحسنتم، أو أصبتم» قال: فرفع رأسه إلى السماء ـ وكان كثيراً ما يرفع رأسه إلى السماء، فقال: «النجوم أمنة السماء، فإذا ذهبت النجوم أتى السماء ما توعد. وأنا أمنة لأصحابي فإذا ذهبتُ أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي، فإذا ذهب أصحابي أتى أمتي ما يوعدون»[(٣)].

---

(١) فتح القدير (٤/ ٢٦١، ٢٦٢).

(٢) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ح(٣٦٤٩) (٧/ ٣)، وأخرجه مسلم أيضاً، في كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم (٤/ ١٩٦٢).

(٣) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب بيان أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه.. (٤/ ١٩٦١)، ح(٢٥٣١).

* أخرج البخاري بسنده عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «**خير أمتي قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم** ـ قال عمران: فلا أدري أذكر بعد قرنه: قرنين أو ثلاثاً ـ **ثم إن بعدكم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يفون، ويظهر فيهم السمن**»[١].

قال النووي رحمه الله: «اتفق العلماء على أن خير القرون قرنه ﷺ، والمراد: أصحابه»[٢].

وقال ابن تيمية رحمه الله: «وهذه الأحاديث مستفيضة، بل متواترة في فضائل الصحابة، والثناء عليهم، وتفضيل قرنهم على من بعدهم من القرون، والقدح فيهم قدح في القرآن والسنة»[٣].

ج ـ أقوال السلف:

للسلف في فضل الصحابة ووجوب محبتهم وتحريم القدح فيهم أقوال كثيرة جداً، وقد ضمنوها كتبهم المؤلفة في العقيدة، ومن ذلك:

* قال الإمام أحمد رحمه الله: «من تنقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ فلا ينطوي إلَّا على بلية، وله خبيئة سوء، إذا قصد إلى خير الناس، وهم أصحاب رسول الله ﷺ حسبك»[٤].

* قال الطحاوي رحمه الله: «ونحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نفرط في حب أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الخير يذكرهم، ولا نذكرهم إلَّا بخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان»[٥].

* قال ابن أبي زمنين: «ومن قول أهل السنة أن يعتقد المرء المحبة لأصحاب النبي ﷺ وأن ينشر محاسنهم وفضائلهم، ويمسك عن الخوض فيما دار بينهم»[٦].

* نقل اللالكائي عن أبي زرعة الرازي قال: سمعت قبيصة بن عتبة يقول: «حب أصحاب النبي ﷺ كلهم سنة»[٧].

* قال أبو عثمان الصابوني: «ويرون ـ أهل السنة ـ: الكف عمَّا شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ وتطهير الألسنة عن ذكر ما يتضمن عيباً لهم، ونقصاً فيهم، ويرون الترحم

---

(١) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ، ح(٣٦٥٠) (٧/ ٣)، وأخرجه مسلم، في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل كل الصحابة ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم (٤/ ١٩٦٤)، ح(٢٥٣٥).

(٢) شرح مسلم (١٦/ ٨٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٣٠).

(٤) المسائل والرسائل المروية عند الإمام أحمد (١/ ٣٩٦).

(٥) العقيدة الطحاوية (٤٦٧) ضمن شرح ابن أبي العز الحنفي، تحقيق المكتب الإسلامي.

(٦) أصول السنة (٢٦٣)، بتخريج عبد الله البخاري.

(٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧/ ١٢٤٠).

على جميعهم، والموالاة لكافتهم»[١].

* يقول أبو الحسن الأشعري: «وكل الصحابة أئمة مأمونون، غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، تعبدنا الله بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبرؤ من كل من ينقص أحداً منهم»[٢].

فهذه النقولات، وغيرها كثير، تدل على ما دلَّ عليه القرآن والسنة، من وجوب محبة أصحاب النبي ﷺ جميعاً، والدعاء لهم بالرحمة والمغفرة والرضوان، وتطهير القلب من أي شائبة غل، وتنقية الذهن من أي خاطر تنقص أو قدح لأحد منهم، ولا يعني ذلك القول بعصمتهم من الذنوب، لكن لهم من الحسنات ما من شأنه أن يذهب عنهم كل نقص أو عيب أو خطيئة، فرضوان الله عليهم جميعاً[٣].

٢ ـ أحسن النشار حين وصف أبا بكر الصديق رضي الله عنه بالصاحب الأول، وبالشيخ الأول، وبالزاهد، وأحسن حين قرر أنه سار على ما سار عليه رسول الله ﷺ، وهذا كله حق بلا شك في ذلك، وقد أثنى عليه الله تعالى في القرآن، وأثنى عليه رسول الله ﷺ، وأجمع الصحابة على أنَّه خيرهم على الإطلاق، وسيأتي بيان ذلك في مبحث المفاضلة بين الصحابة بمشيئة الله تعالى. لكنَّ النشار غريب جداً في كتابته عن الشيعة، تختفي شخصيته الحقيقية العلمية، وتظهر صورة أخرى تهرف بما لا تعرف، صورة مضطربة متناقضة، تخلط بين القضايا، وتستنتج استنتاجات بعيدة كل البعد عن دلالة النصوص، وقد أوضحت ذلك بالتفصيل في الباب الخاص بالشيعة، ولا أشك في أن السبب الرئيس هو كتابة المجلد الثاني أثناء إقامته بالعراق، والتفاف نخبة كبيرة من الرافضة حوله، ظهرت بصماتهم عليه جلية في ثنايا الكتاب، بخلاف الكتاب في طبعته الأولى والذي كتبه في مصر خلا من كثير من هذه التناقضات والتخليطات.

وهنا دليل على ما ذكرته من التخليط والهذيان، وذلك حين عمد إلى قصة ذهاب فاطمة رضي الله عنها إلى أبي بكر رضي الله عنه تطلب ميراثها من رسول الله ﷺ، وجواب أبي بكر لها بأن رسول الله ﷺ قال: **«لا نورث، ما تركنا فهو صدقة»**، وغضبت فاطمة رضي الله عنها من ذلك، لاختلافها مع أبي بكر الصديق في فهم الحديث، ثم ثبت رضاها بعد ذلك، لمّا تبين لها صحة ما ذهب إليه الصديق رضي الله عنه، عمد إلى هذه القصة، فحولها إلى خلاف في إمامة الصديق، وأنها كانت تطلب الخلافة لعلي رضي الله عنه، فاجتمع جماعة من المهاجرين والأنصار مع علي لأجل ذلك، فاقتحم عليهم الصديق المنزل، وهذا الهذيان لم يجرؤ الشيعة على قوله، لكن النشار تجرأ عليه، فلا أدري ما الذي دفعه إلى هذا الكلام؟.

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٩٤).

(٢) الإبانة عن أصول الديانة (١٧٠).

(٣) انظر: العقيدة الواسطية (١٩٣ ـ ١٩٧) بشرح خالد المصلح.

لقد وردت قصة الخلاف بين الصديق رضي الله عنه وبين فاطمة رضي الله عنها حول الميراث من رسول الله ﷺ في كتب السنة، ولم يرد فيها أي ذكر لمسألة الخلافة، ولا يوجد فيها أي ذكر لهجوم أو اقتحام لمنزل فاطمة رضي الله عنها، بل ثبت أن الصديق قد زار فاطمة رضي الله عنها في مرض وفاتها، واسترضاها، فرضيت.

وأحب أن أنبه هنا ـ قبل أن أذكر القصة من كتب السنة ـ إلى أن النشار قفز إلى النتيجة التي أرادها الرافضة من هذه القصة، فوضعها ضمنها، وإلَّا فإن الشيعة تذكر القصة على أنه خلاف في الميراث، وتستنتج من ذلك أن أبا بكر أنكر ميراثها عقوبة لها لعدم رضاها بخلافته، فهو كما اغتصب الخلافة ـ على حد زعمهم ـ اغتصب الميراث، وحتى لا يترك لهم سيولة مالية يستميلون بها الناس إليهم، إلى غير ذلك من الهذيان[1]، فركَّب النشار من هذيان الرافضة قصة لا يقبلها من يعي ما يسمع ويقرأ، حتى إنه قال جماعة من المهاجرين والأنصار، ولم يقل جماعة من بني هاشم، فافتضح الكذب في القصة.

لقد أخرج البخاري القصة بسنده عن عائشة رضي الله عنها «أنَّ فاطمة عليها السلام أرسلت إلى أبي بكر تسأله ميراثها من النبي ﷺ مما أفاء الله على رسوله ﷺ، تطلب صدقة النبي ﷺ التي بالمدينة، وفدك، وما بقي من خمس خيبر.

فقال أبو بكر رضي الله عنه: إن رسول الله ﷺ قال: لا نورث، ما تركنا فهو صدقة، إنما يأكل آل محمد من هذا المال ـ يعني: مال الله ـ ليس لهم أن يزيدوا على المأكل. وإني والله لا أغير شيئاً من صدقات رسول الله ﷺ التي كانت عليها في عهد النبي ﷺ، ولأعملن فيها بما عمل فيها رسول الله ﷺ فتشهد عليٌّ ثم قال: إنَّا قد عرفنا يا أبا بكر فضيلتك ـ وذكر قرابتهم من رسول الله ﷺ وحقهم ـ، فتكلم أبو بكر فقال: والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله ﷺ أحب إليَّ أن أصل من قرابتي»[2].

وأخرج أيضاً بسنده عن ابن عمر رضي الله عنهما قوله: «ارقبوا محمداً ﷺ في أهل بيته»[3].

ومن الجدير التنبيه إلى أن زوجات النبي ﷺ ومنهم عائشة رضي الله عنها من ورثة النبي ﷺ، وليست فاطمة عليها السلام فحسب، ومع هذا فلم يطالبن بميراث، لعلمهن بهذا الحديث، رضي الله عن الجميع[4].

٣ ـ أحسن النشار حين أثنى على عمر بن الخطاب رضي الله عنه بوصفه بالصاحب الثاني، والخليفة العظيم، والشيخ الكبير، صاحب النسك الأصيل، ولا شك أن للفاروق أعظم الثناء تلقاه من الله تبارك وتعالى، ومن رسوله ﷺ، وهو من المبشرين بالجنة، وممن

---

(١) انظر: العقيدة في أهل البيت، د. سليمان السحيمي (٤٣٥ ـ ٤٤٣).

(٢) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب قرابة النبي ﷺ (٧/ ٧٧، ٧٨)، ح(٣٧١١، ٣٧١٢).

(٣) المرجع السابق نفسه، ح(٣٧١٣) (٧/ ٧٨).

(٤) انظر: منهاج السنة (٤/ ١٩٣ ـ ٢٦٤)، وعقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام (٣/ ٩٩٠ ـ ٩٩٥).

أعز الله تعالى بهم الإسلام وأظهره، وسيأتي ـ بمشيئة الله ـ في مبحث المفاضلة ذكر طرف من فضائل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، والذي أريد التنبيه عليه هنا هو غياب العقلية الناقدة المعروفة عند النشار حين ذكر بأنه يقال بأن كعباً خَوَّف عمر من الذهاب إلى الكوفة لوجود الجن فيها فخاف عمر، فهل هذا الكلام يمكن أن يقوله عاقل يعرف شيئاً يسيراً من سيرة عمر رضي الله عنه، فما أدري ما الذي دعا النشار لأن يذكر هذا القول، والذي لا يمكن أن تخف وطأته بذكره بصيغة التمريض، بل كان يجب عليه ألا يذكره تماماً، أو يعقب عليه مباشرة بالبطلان، فعمر الفاروق رضي الله عنه، عرف بشجاعته وقوته، بل أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الجن والشياطين تخاف من عمر رضي الله عنه فكيف يخوف عمر رضي الله عنه بها فيخاف!!.

أخرج البخاري بسنده عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: «استأذن عمر بن الخطاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده نسوة من قريش يكلمنه ويستكثرنه، عالية أصواتهن على صوته، فلما استأذن عمر بن الخطاب قمن فبادرن الحجاب، فأذن له رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل عمر ورسول الله صلى الله عليه وسلم يضحك، فقال: أضحك الله سنَّك يا رسول الله.

فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**عجبت من هؤلاء اللاتي كن عندي، فلما سمعن صوتك ابتدرن الحجاب**». قال عمر: فأنت أحق أن يهبن يا رسول الله.

ثم قال عمر: يا عدوات أنفسهن، أتهبنني ولا تهبن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

فقلن: نعم، أنت أفظ وأغلظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إيها يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده ما لقيك الشيطان سالكاً فجاً إلا سلك فجاً غير فجك**»[(١)].

وأحب أن أنبه هنا إلى أن قول النسوة: أنت أفظ وأغلظ من رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يعني إثبات هاتين الصفتين للرسول صلى الله عليه وسلم، فقد برأه الله من ذلك بقوله: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن فظاً ولا غليظاً، فمقصودهن: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن أغلظ علينا في المنكر فليس بمثلك، أو يقال بأن أفعل التفضيل هنا ليست على بابها، والله أعلم.

وأيضاً أحب أن أنبه إلى أن كعب الأحبار لم يكن يلعن الكوفة ولا غيرها، وليس من أهل السحر والتنجيم، ولم يكن من مثيري الفتنة، بل كان من خيار التابعين رحمه الله، كما بينت ذلك بحمد الله في الباب المتعلق بموقف النشار من التصوف والصوفية.

٤ ـ لقد تدرَّج النشار في الطعن في عثمان رضي الله عنه فبدأ بألفاظ سهلة يسيرة، فوصفه بالخليفة السهل اللين، ثم انتقل إلى ألفاظ أشد منها، فوصفه بالخليفة الضعيف، ثم انتقل إلى أوصاف سيئة، فوصفه بالخليفة المتهالك المتهاوي، غير القادر على إدارة الأمور،

---

(١) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب عمر بن الخطاب، ح(٣٦٨٣) (٧/ ٤٠).

ولا على إقامة العدل، ثم خرج عن هذا كله ليطعن فيه باختراع تفسير آخر للإسلام غير تفسير رسول الله ﷺ، إلى أن يصل في نهاية المطاف بوصفه بالخيانة العظمى حين سلَّم حكم المسلمين إلى غير المسلمين، فإن لم يكن تاب النشار قبل أن يموت من هذه الجريمة الشنيعة في حق الخليفة الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه، ذي النورين، المشهود له بالجنة رضي الله عنه فسينال جزاء ما اقترف، وهنا عدة وقفات:

أ ـ لست مع من يقول بأن النشار عاش مرحلتين في حياته أو أكثر، مرحلة كان فيها سلفياً، ثم مرحلة أخرى كان فيها أشعرياً، ثم مرحلة ثالثة كان فيها شيعياً أو ذا ميول شيعية، بل أقول إن النشار منذ بداية حياته إلى آخر مؤلفاته، منذ رسالة الماجستير إلى تحقيق الشهب اللامعة، والذي طبع بعد وفاته، وهو على المذهب الأشعري، لكن كان لديه موقف سيئ من بني أمية ظهر جلياً في مناهج البحث، وبدأ يكبر هذا الموقف، لا سيما مع وجود من ينميه من الرافضة حتى وصل هذا الموقف إلى عثمان رضي الله عنه، وتجاوزه كما رأينا إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وكان النشار في بداية حياته يذكر هذه الآراء على استحياء وبتردد، ثم صار يقولها بلا تردد ودون وجل، كان يقولها بعبارات مخففة، ثم صار يطلقها بكل فظاظة وغلظة.

وأحب أن أنبه إلى أنَّ بعض من شارك معه في التحقيق، أو اختصر نشأة الفكر، لا يوافقه على هذا السب والطعن في عثمان رضي الله عنه لذلك فإنَّه يحذف هذه العبارات، أو يقوم بالتبرؤ منها بنسبتها إلى الغير، وقد ظهر هذا الأمر جلياً في مقدمة تحقيق الشامل للجويني وهنا بعض الأمثلة:

* بينما يقول النشار في نشأة الفكر: «ولم يكن لعثمان أو لضعفه دخل في كل ما حدث»[(١)]، فإننا نجد كلمة «أو لضعفه» محذوفة في مقدمة التحقيق[(٢)].

* بينما يقول النشار في نشأة الفكر واصفاً عثمان رضي الله عنه: «متهاو متهالك لا يحسن الأمر، ولا يقيم العدل، يترك الأمر لبقايا قريش الضالة»[(٣)]. نجد في مقدمة التحقيق التبري من هذا الكلام: «اتهم زوراً بأنه متهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل، واتهم بأنه ترك الأمر لبقايا قريش الضالة»[(٤)]. وبهذا نجا المشاركون في التحقيق من عهدة هذا الكلام، وبقي وزره على النشار وحده الذي لم يدخل هذه التخلصات في كتابه نشأة الفكر.

وكذلك ظهر هذا الأمر في تلخيص د. سعاد علي عبد الرازق لكتاب نشأة الفكر، فقد حذفت قدر استطاعتها كثيراً من هذه الطعون.

---

(١) (١/٢٢٧).

(٢) مقدمة تحقيق الشامل (١٧).

(٣) (١/٢٢٨).

(٤) مقدمة تحقيق الشامل (١٨).

وأمَّا النشار، فلم يصرِّح بالطعن في عثمان في الطبعة الأولى من كتاب نشأة الفكر، لكن وجد فيها بوادر الطعن، فلم يكن مستغرباً تصريحه بالطعن في الطبعة الثانية مباشرة، علماً بأن النشار عاش في العراق من عام ١٩٥٥م، حتى عام ١٩٥٩، وقد صدرت الطبعة الأولى من كتاب نشأة الفكر عام ١٩٥٤م، وصدرت الطبعة الثانية عام ١٩٦٢، فخمس سنوات قضاها في العراق، حوله لفيف من كبار الشيعة كفيلة بجعل النشار يصرح بما كان متردداً فيه من الطعون في الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وكفيلة باستثمار الكره الموجود عند النشار لمعاوية رضي الله عنه وبني أمية، ليكون النشار أداة سنية يطعن بها الرافضة في أعظم البشرية بعد الأنبياء.

ب ـ لا شك أن عثمان بن عفان رضي الله عنه رجل حيي، بل بلغ به الحياء درجة عالية لم يبلغها غيره من الصحابة رضي الله عنهم لهذا فإنَّ الملائكة تستحيي منه لشدة حيائه.

فقد أخرج مسلم بسنده إلى سعيد بن العاص أن عائشة رضي الله عنها زوج النبي ﷺ، وعثمان حدثاه، أن أبا بكر استأذن على رسول الله ﷺ وهو مضطجع على فراشه، لابس مرط عائشة. فأذن لأبي بكر وهو على تلك الحال، فقضى إليه حاجته ثم انصرف، ثم استأذن عمر فأذن له وهو على تلك الحال، فقضى إليه حاجته ثم انصرف. قال عثمان: ثم استأذنت عليه فجلس، وقال لعائشة: اجمعي عليك ثيابك، فقضيتُ إليه حاجتي ثم انصرفت. فقالت عائشة: يا رسول الله، ما لي لم أرك فزعت لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما، كما فزعت لعثمان رضي الله عنه؟. قال رسول الله ﷺ: «**إن عثمان رجل حيي، وإني خشيت إن أذنت له على تلك الحال، ألا يبلغ إليَّ في حاجته**»[١].

وأخرج أيضاً بسنده إلى عائشة رضي الله عنها قالت بعد أن ذكرت قصة مقاربة لما في الحديث السابق ـ قال رسول الله ﷺ: «**ألا أستحيي من رجل تستحيي منه الملائكة**»[٢].

لكن حياء عثمان رضي الله عنه هو حياء الإيمان، الذي يدفع إلى فعل الخيرات، وترك المعاصي والمنكرات، فلا يجوز لأحد أن يظن أن حياء عثمان رضي الله عنه يدفعه إلى أن يرى المنكر فلا ينكره، ويخجل من الأمر بالمعروف، فهذا ظن سوء لا يليق أن يظن بمن مدحه رسول الله ﷺ بالحياء، فإن عثمان رضي الله عنه كان يستحيي من الله أشد من حيائه من المخلوقين، فاتهام النشار له بالضعف أمام ولاته، وذلك بأن يراهم على المنكر فلا ينهاهم باطل، بل الثابت عنه رضي الله عنه أنه أقام حداً على بعض ولاته، وعزل بعضهم، ولم يكن رضي الله عنه يعلم أن أحداً من ولاته يحكم في المسلمين بغير شرع الله، فيذيقهم أصناف العذاب، ولم يكن هذا الأمر معروفاً في ذلك العهد، فكيف يتهم عثمان رضي الله عنه به، وعلى كل حال، فالنشار هنا يردد الطعون التي وجهها الرافضة والخوارج لعثمان رضي الله عنه، لكنه

(١) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه، ح(٢٤٠٢) (١٨٦٦/٤).
(٢) المرجع السابق، ح(٢٤٠١) (١٨٦٦/٤).

ساغها بأسلوب عصري، ليصوِّر فيها أن الحكم الإسلامي انتهى في خلافة عثمان ﵁، وعاد الحكم الجاهلي مرة أخرى فعادت قريش الجاهلية متمثلة في بني أمية إلى حكم الناس، ليس لهم من الإسلام إلَّا الظاهر، أمَّا بواطنهم فقد ملئت بالتعلق بالدنيا، ولذا فقد حاولوا أن يفسروا الإسلام تفسيراً دنيوياً يوافق ما في بواطنهم، وهذا كله هراء، لا يمكن أن يوجد عليه أي دليل، بل إن كثيراً ممن وجهت إليهم التهم قد ولاهم رسول الله ﷺ، وأبو بكر وعمر ﵄، ولا يمكن في هذه العجالة الكلام بالتفصيل عن الولاة في عهد عثمان ﵁ وكيف كانوا يتعاملون مع الناس، وكيف كان عثمان ﵁ يتعامل مع المخطئ منهم، أو ممن اشتكاه الناس في ولايته، لكن لا يمنع من ذكر بعض النماذج على ذلك:

* أخرج البخاري بسنده عن عروة بن الزبير «أنَّ عبيد الله بن عدي بن الخيار أخبره أن المسور بن مخرمة وعبد الرحمٰن بن الأسود بن عبد يغوث قالا له: ما يمنعك أن تكلم خالك عثمان في أخيه الوليد بن عقبة، وكان أكثر الناسُ فيما فعل به. قال عبيد الله: فانتصبت لعثمان حين خرج إلى الصلاة، فقلت له إن لي إليك حاجة، وهي نصيحة. فقال: أيها المرء، أعوذ بالله منك. فانصرفت فلما قضيت الصلاة، جلست إلى المسور وإلى ابن عبد يغوث فحدثتهما بما قلت لعثمان، وقال لي. فقالا: قد قضيت الذي كان عليك. فبينما أنا جالس معهما إذ جاءني رسول عثمان، فقالا لي: قد ابتلاك الله. فانطلقت حتى دخلت عليه، فقال: ما نصيحتك التي ذكرت آنفاً؟

قال: فتشهدت، ثم قلت: إن الله بعث محمداً ﷺ، وأنزل عليه الكتاب، وكنت ممن استجاب لله ورسوله ﷺ، وآمنت به وهاجرت الهجرتين الأولبين، وصحبت رسول الله ﷺ، ورأيت هديه، وقد أكثر الناس في شأن الوليد بن عقبة، فحقٌ عليك أن تقيم عليه الحد.

فقال لي: يا ابن أخي، أدركت رسول الله ﷺ؟ قال: قلت: لا، ولكن قد خلص إلي من علمه ما خلص إلى العذراء في سترها.

قال: فتشهد عثمان فقال: إن الله قد بعث محمداً ﷺ بالحق، وأنزل عليه الكتاب، وكنت ممن استجاب لله ورسوله، وآمنت بما بعث به محمد ﷺ، وهاجرت الهجرتين الأوليين ـ كما قلت ـ وصحبت رسول الله ﷺ وبايعته، والله ما عصيته، ولا غششته حتى توفاه الله. ثم استخلف الله أبا بكر، فوالله ما عصيته ولا غششته، ثم استخلف الله عمر، فوالله ما عصيته ولا غششته، ثم استخلفت، أفليس لي عليكم مثل الذي كان لهم علي؟ قال: بلى. قال: فما هذه الأحاديث التي تبلغني عنكم؟. فأما ما ذكرت من شأن الوليد بن عقبة، فسنأخذ فيه إن شاء الله بالحق، قال: فجلد الوليد أربعين جلدة، وأمر علياً أن يجلده، وكان هو يجلده»[١].

---

(١) الصحيح، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة الحبشة، ح(٣٨٧٢) (٧/ ١٨٧).

قال ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ: «.. ولَّى الوليد لما ظهر له من كفايته لذلك، وليصل رحمه، فلما ظهر له سوء سيرته عزله، وإنما أخر إقامة الحد عليه ليكشف عن حال من شهد عليه بذلك، فلما وضح له الأمر أمر بإقامة الحد عليه»[١].

* يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ راداً على ابن المطهر الحلي حين قال بأن عثمان ولَّى من لا يصلح للولاية: «إمَّا أن يكون هذا باطلاً، ولم يولِّ إلَّا من يصلح. وإمَّا أن يكون ولى من لا يصلح في نفس الأمر لكن كان مجتهداً في ذلك، فظن أنه كان يصلح وأخطأ ظنه، وهذا لا يقدح فيه.

وهذا الوليد بن عقبة الذي أُنكر عليه ولايته قد اشتهر في التفسير والحديث والسير أن النبي ﷺ ولَّاه على صدقات ناسٍ من العرب، فلما قرب منهم خرجوا إليه، فظن أنهم يحاربونه، فأرسل إلى النبي ﷺ يذكر محاربتهم له، فأراد النبي ﷺ أن يرسل إليهم جيشاً، فأنزل الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ ۝٦﴾ [الحجرات: ٦]، فإذا كان حال هذا خفي على النبي ﷺ، فكيف لا يخفى على عثمان. وإذا قيل: إن عثمان ولاه بعد ذلك؟. قيل: باب التوبة مفتوح. وقد كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح ارتد عن الإسلام، ثم جاء تائباً، وقبل النبي ﷺ إسلامه وتوبته بعد أن كان أهدر دمه. وعلي رَضِيَ اللهُ عَنْهُ تبين له من عماله ما لم يكن يظنه فيهم. فهذا لا يقدح في عثمان ولا غيره. وغاية ما يقال: إن عثمان ولَّى من يعلم أن غيره أصلح منه، وهذا من موارد الاجتهاد»[٢].

ورد عليه أيضاً في قوله: حتى ظهر من بعضهم الفسق، ومن بعضهم الخيانة بقوله: «ظهور ذلك بعد الولاية لا يدل على كونه كان ثابتاً حين الولاية، ولا على أن المولِّي علم ذلك. وعثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ لمَّا علم أن الوليد بن عقبة شرب الخمر طلبه وأقام عليه الحد، وكان يعزل من يراه مستحقاً للعزل، ويقيم الحد على من يراه مستحقاً لإقامة الحد عليه»[٣].

جـ ـ يتناقض النشار في أقواله حين يقرر بأن عمر بن الخطاب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ استعمل عدداً كبيراً من بني أمية، وحين تولى عثمان رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أقرهم على ذلك، ثم يعود فيقول بأن عثمان هو الذي وضع بني أمية على رقاب المسلمين، وهو الذي مكن الطلقاء من الحكم، وهو الذي تسلقت مشيخة قريش على أعناقه، ولو تأمل لوجد بعضهم ولاه أبو بكر أيضاً، ولو دقق لوجد أن بعضهم ولاه رسول الله ﷺ، فهل يجرؤ النشار أن يقول إن رسول الله ﷺ هو الذي مهد لإعادة الحكم إلى أعداء الإسلام؟!.

د ـ ليس النشار من دعاة الاشتراكية ـ ولا أتهمه بذلك ـ لكنَّه يميل إلى الدعوة إلى

---

(١) فتح الباري (٧/٥٦).
(٢) منهاج السنة (٦/٢٣٩، ٢٤٠).
(٣) المرجع السابق (٦/٢٤١).

الزهد البدعي، وهو ترك الدنيا بالكلية، لذا يرى أن من يقول بأنه ليس في المال حق سوى الزكاة، فيجمع المال من وجوه الحلال، أنه يفسر الإسلام تفسيراً دنيوياً، فيطعن في عثمان رضي الله عنه بهذا الطعن، وهذا من جهله بدين الله تعالى.

٥ ـ أراد النشار أن يمدح علياً رضي الله عنه فوصفه بالزهد البدعي، وهو ترك كل ما يتصل بالدنيا بسبب، وهذا مما لا شك فيه مما يذم الإنسان به ولا يمدح؛ لأنه ليس من الإسلام في شيء، بل هو من البدع التي حذر منها الرسول ﷺ وأخبر أنها ليست من سنته، وعلي رضي الله عنه من أعلم الناس بهدي رسول الله ﷺ يعلم أن الدنيا طريق موصل للآخرة، لا بد من إقامة شرع الله تعالى فيها، وجعلها مهيأة للناس من أجل عبادة الله تعالى، لذا قبل الخلافة رضي الله عنه، فلو كان كما قال النشار قد ترك الدنيا كلية لم يقبل الخلافة، ولم يقاتل الخوارج والبغاة ونحوهما، ولم يتزوج، ولم يمتلك الأموال والدور، لكنَّه رضي الله عنه زهد الزهد الشرعي دون أن يحرم حلالاً، ودون هجر الأسباب الشرعية، بل زهد في الحرام، وزهد فيما لا ينفع في الآخرة، وهذا هو الوسط الذي جاء به الإسلام، يجمع بين الدنيا والآخرة، وبين الروح والبدن، فلا إهمال للدنيا والبدن يكون به فساد الأرض، ولا انكباب عليهما ينسي الآخرة ويؤدي إلى خرابها.

ذكر ابن كثير أن علياً رضي الله عنه لم يتزوج على فاطمة رضي الله عنها حتى توفيت بعد رسول الله ﷺ بستة أشهر، فلما ماتت تزوج بعدها أربع نسوة، وتسع عشرة سُرِّية[1].

وأخرج الإمام أحمد بسنده عن محمد بن كعب القرظي، أن علياً قال: «لقد رأيتني مع رسول الله ﷺ وإني لأربط الحجر على بطني من الجوع، وإن صدقتي اليوم لأربعون ألفاً»[2].

المطلب الثاني

موقف النشار من أم المؤمنين عائشة، وطلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام رضي الله عنهم

أولاً: العرض:

١ ـ لقد طعن النشار في عائشة رضي الله عنها حيث وصفها بالضلال، وأنها كانت تسعى في خروجها على علي رضي الله عنه إلى تفرقة كلمة المسلمين.

يقول: «.. فلم يرض الحسن البصري عن عائشة ـ وهي في غيها ـ تفرق كلمة المسلمين، كما أنه لم يرض عن شيعة علي، تقتل عثمان أولاً، ثم تنشب الحرب الضارية

(١) انظر: البداية والنهاية (١١/ ٢٥، ٢٧).

(٢) المسند (١/ ١٥٩).

بين المسلمين»[١].

٢ ـ يرى النشار أن طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام، ﭭ، خرجا على علي ﭬ لا طلباً للإصلاح، والمطالبة بالقصاص من قتلة عثمان ﭬ، وإنما خرجا من أجل الدنيا. ويصف الزبير بن العوام بالفساد، حيث كان صالحاً حتى أفسده أبناؤه، على حد زعمه وتخرصه.

يقول: «وهناك نظرة إلى اعتبار العامل الاقتصادي هو سبب نشأة الفرق الإسلامية، وبالتالي نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام. فقد كان الاقتصاد إلى حد كبير. أو بمعنى أدق: شعور الطبقات المحرومة في عهد عثمان داعياً إلى قيام التشيع، والتفاف جماهير كبيرة من الفقراء حول علي بن أبي طالب. وتمثل هذا بصورة صادقة حين سوَّى علي بين أغنياء الصحابة وفقراء المسلمين، مما دعا الزبير بن العوام، وطلحة بن عبيد الله إلى الانتفاضة ضد علي وإثارة الحرب الأليمة ضدة»[٢].

ويقول: «هذه حقيقة المختار بن أبي عبيد، وقد تنكب الحقيقة الكثيرون من الباحثين، لقد ملأت الزبيرية ـ أولاد الزبير بن العوام ـ الدنيا بالدعوى الكاذبة حول المختار، وقد كانوا طلاب دنيا أكثر من الأمويين، بل من الثابت أنهم أفسدوا أباهم، ودعوه إلى حرب اقتتل فيها المسلمون قتالاً عنيفاً، وذكر علي بن أبي طالب نفسه أن الزبير بن العوام كان على الحق حتى غيره أبناؤه»[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد خاض النشار بلا بصيرة فيما شجر بين الصحابة ﭫ، فوقع في المحذور الذي من أجله حذر السلف الصالح من الخوض في تلك الأحداث، فكفَّر بعضهم كما سيأتي في بيان موقفه من معاوية ﭬ، وسب وطعن في البعض الآخر، كما فعل هنا مع عائشة وطلحة والزبير ﭫ، فأول نقد يوجه للنشار هنا أنه لم يلتزم هدي السلف في الإمساك عمَّا شجر بين الصحابة ﭫ، وخاض في هذا الموضوع بدون أدب واحترام لأولئك العظماء، فانتقص من أقدارهم.

* يقول الإمام أحمد ﵀: «ومن انتقص أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ أو أبغضه بحدث كان منه، أو ذكر مساوئه، كان مبتدعاً حتى يترحم عليهم جميعاً»[٤].

* ويقول أبو الحسن الأشعري: «وكل الصحابة أئمة مأمونون، غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، تعبدنا الله بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبرؤ من

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ١٣٢).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٢٥، ٢٢٦).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٥٠).

(٤) أصول السنة (١١٨) بشرح الجبرين.

كل من ينتقص أحداً منهم»[١].

* وقال الآجري: «ينبغي لمن تدبر ما رسمنا من فضائل أصحاب رسول الله ﷺ، وفضائل أهل بيته ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ أن يحبهم ويترحم عليهم ويستغفر لهم، ويتوسل إلى الله الكريم لهم، ويشكر الله العظيم إذ وفقه لهذا، ولا يذكر ما شجر بينهم، ولا ينقِّر عنه، ولا يبحث»[٢].

ثم بيَّن السبب في وجوب الإمساك عما شجر بين الصحابة بقوله: «لا نأمن أن تكون بتنقيرك وبحثك عما شجر بين القوم إلى أن يميل قلبك فتهوى ما لا يصلح لك أن تهواه، ويلعب بك الشيطان فتسب وتبغض من أمرك الله بمحبته والاستغفار له وباتباعه، فتزل عن طريق الحق، وتسلك طريق الباطل»[٣].

* وقال ابن أبي زمنين: «ومن قول أهل السنة أن يعتقد المرء المحبة لأصحاب النبي ﷺ وأن ينشر محاسنهم وفضائلهم، ويمسك عن الخوض فيما دار بينهم»[٤].

* وقال أبو عثمان الصابوني مبيناً معتقد أهل الحديث ـ: «ويرون الكف عمَّا شجر بين أصحاب رسول الله ﷺ، وتطهير الألسنة عن ذكر ما يتضمن عيباً لهم، ونقصاً فيهم. ويرون الترحم على جميعهم، والموالاة لكافتهم»[٥].

إلى غير ذلك من النصوص السلفية الدالة على أهمية الكف عما شجر بين الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فخالف النشار هدي السلف، فقرأ في كتب الرافضة، وقرأ بغير تبصر وتحقيق، فزلَّ أعظم الزلل، وخالف معتقد الأشاعرة، المعتقد الذي يرى وجوب الأخذ به، وعدم مخالفته.

٢ ـ لقد طعن النشار في أم المؤمنين، عائشة رضي الله عنها، وهي أحب أزواج النبي ﷺ إليه، المشهود لها بالجنة، زوجته في الدنيا والآخرة، وفيما يلي بعضاً من فضائلها:

* روى البخاري بإسناده إلى عمرو بن العاص رضي الله عنه «أن النبي ﷺ بعثه على جيش ذات السلاسل. قال: فأتيته فقلت: أي الناس أحب إليك؟ قال: عائشة، قلت: فمن الرجال؟ قال: أبوها..»[٦].

* وروى مسلم بإسناده إلى عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**أريتك في المنام ثلاث ليال، جاءني بك الملك في سرقة من حرير، فيقول: هذه امرأتك، فأكشف عن**

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة (١٧٠) تحقيق عباس صباغ.
(٢) الشريعة (٥/ ٢٤٨٥).
(٣) المرجع السابق (٥/ ٢٤٨٧).
(٤) أصول السنة (٢٦٣) بتخريج عبد الله البخاري.
(٥) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٩٤).
(٦) الصحيح، كتاب المغازي، باب غزوة ذات السلاسل، ح(٤٣٥٨) (٨/ ٧٤).

وجهها، فإذا أنت هي، فأقول: إن يك هذا من عند الله يمضه»[(١)].

* وروى البخاري بإسناده إلى أنس بن مالك قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام**»[(٢)].

* وروى الحاكم بإسناده إلى عائشة رضي الله عنها قالت: «قلت يارسول الله مَن من أزواجك في الجنة؟ قال: «**أما إنك منهم**». قالت: فخيل إلي آنذاك أنه لم يتزوج بكراً غيري»[(٣)].

فيا ويل من طعن في حبيبة رسول الله ﷺ، وزوجته في الدنيا والآخرة فوصفها بالضلال والسعي إلى تفرقة كلمة المسلمين يوم الجمل.

٣ ـ أجرم النشار في حق نفسه جرماً شنيعاً حين طعن في الفياض، الشهيد الحي، المبشر بالجنة، الذي دافع عن النبي ﷺ في أحد حتى شلَّت يده، ذلكم هو طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه.

وأجرم كذلك حين طعن في حواري رسول الله ﷺ، المشهود له بالجنة، وهو الزبير بن العوام رضي الله عنه الذي كان ضمن ستة الشورى، أفضل الصحابة بعد الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

وفيما يلي بعض الأحاديث الدالة على فضلهما؛ أبدأ بطلحة رضي الله عنه:

* روى البخاري بإسناده إلى قيس بن أبي حازم قال: «رأيت يد طلحة التي وقى بها النبي ﷺ وقد شلَّت»[(٤)].

* وروى الترمذي بإسناده إلى الزبير رضي الله عنه قال: كان على رسول الله ﷺ يوم أحد درعان، فنهض إلى الصخرة، فلم يستطع، فأقعد تحته طلحة، فصعد النبي ﷺ حتى استوى على الصخرة، قال: فسمعت النبي ﷺ يقول: «**أوجب طلحة**»[(٥)].

* وروى أيضاً بإسناده إلى موسى بن طلحة قال: دخلت على معاوية رضي الله عنه فقال: ألا أبشرك؟ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**طلحة ممن قضى نحبه**»[(٦)].

وأمَّا فضائل الزبير فكثيرة منها:

* أخرج مسلم بإسناده إلى جابر بن عبد الله قال: ندب رسول الله ﷺ الناس يوم الخندق، فانتدب الزبير، ثم ندبهم، فانتدب الزبير، ثم ندبهم فانتدب الزبير، فقال النبي ﷺ «**لكل نبي حواري، وحواري الزبير**»[(٧)].

---

(١) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب فضائل عائشة رضي الله عنها ح(٢٤٣٨) (٤/ ١٨٨٩).
(٢) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل عائشة، ح(٣٧٧٠) (٧/ ١٠٦).
(٣) المستدرك، كتاب معرفة الصحابة (٤/ ١٣).
(٤) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر طلحة بن عبيد الله، ح(٣٧٢٤) (٧/ ٨٢).
(٥) السنن، كتاب المناقب، باب مناقب طلحة بن عبيد الله، ح(٣٧٣٨) (٥/ ٦٤٣).
(٦) المرجع السابق نفسه، ح(٣٧٤٠) (٥/ ٦٤٤).
(٧) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل طلحة والزبير، ح(٢٤١٥) (٤/ ١٨٧٩).

وأخرج أيضاً بإسناده إلى عبد الله بن الزبير قال: «كنت أنا وعمر بن أبي سلمة يوم الخندق مع النسوة، في أطم حسان، فكان يطأطئ لي مرة، وأطأطئ له مرة فينظر، فكنت أعرف أبي إذا مر على فرسه في السلاح إلى بني قريظة، قال: وأخبرني عبد الله بن عروة عن عبد الله بن الزبير قال: فذكرت ذلك لأبي، فقال: ورأيتني يا بني. قلت: نعم. قال: أما والله، لقد جمع لي رسول الله ﷺ يومئذ أبويه. فقال: «**فداك أبي وأمي**»[١].

وأخرج أيضاً بإسناده إلى أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ كان على حراء، هو وأبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير، فتحركت الصخرة. فقال رسول الله ﷺ: «**اهدأ، فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد**»[٢].

وكتب فضائل الصحابة مليئة بمناقب طلحة والزبير رضي الله عنهما فكيف يجرؤ مسلم على الطعن فيمن شهد لهم رسول الله ﷺ بالجنة؟.

٤ ـ لم تخرج عائشة رضي الله عنها، مع طلحة والزبير رضي الله عنهما إلَّا من أجل الإصلاح بين الناس، ومن أجل إعزاز الإسلام بأخذ القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنه، وقد أخبروا علياً رضي الله عنه بمقصدهم لمَّا أرسل لهم المقداد بن عمرو رضي الله عنه، فوافقهم عليٌ عليه، فجمع الناس وخطبهم، وحثهم على الألفة والجماعة، وأمرهم بالارتحال، وأمر كل من أعان في قتل عثمان رضي الله عنه بشيء ألَّا يرتحل معه، وذلك من أجل أن يخلِّي بينهم وبين المطالبين بالقصاص، فبات الأشرار شرَّ ليلة، فاتفقوا على إثارة الفتنة قبل طلوع الفجر، فهجموا على أهل البصرة فوضعوا فيهم السلاح، فثار أهل البصرة إلى سلاحهم، فبلغ الخبر أهل الكوفة بحمل أهل البصرة سلاحهم فصاح الأشرار: لقد غدر بنا أهل البصرة، فنشبت الحرب، فكانت وقعة الجمل المحزنة.

قال ابن حزم رحمه الله: «وأمَّا أم المؤمنين والزبير وطلحة رضي الله عنهم ومن كان معهم، فما أبطلوا قط إمامة علي، ولا طعنوا فيها، ولا ذكروا فيه جرحة تحطه عن الإمامة، ولا أحدثوا إمامة أخرى، ولا جددوا بيعة لغيره، هذا ما لا يقدر أن يدعيه أحد بوجه من الوجوه، بل يقطع كل ذي علم على أن كل ذلك لم يكن، فإذ لا شك في كل هذا، فقد صح صحة ضرورية لا إشكال فيها أنهم لم يمضوا إلى البصرة لحرب علي، ولا خلافاً عليه، ولا نقضاً لبيعته، ولو أرادوا ذلك لأحدثوا بيعة غير بيعته، هذا ما لا يشك فيه أحد، ولا ينكره أحد، فصح أنهم إنما نهضوا إلى البصرة لسد الفتق الحادث في الإسلام من قتل أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه ظلماً، ولم يكن نهوض علي إلى البصرة لقتالهم، لكن موافقاً لهم على ذلك، ليقوى بهم، وتجتمع الكلمة على قتلة عثمان رضي الله عنه، وبرهان ذلك أنهم اجتمعوا

---

(١) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل طلحة والزبير، ح(٢٤١٦) (٤/ ١٨٧٩).

(٢) المرجع السابق نفسه، ح(٢٤١٧) (٤/ ١٨٨٠).

ولم يقتتلوا ولا تحاربوا، فلما كان الليل عرف قتلة عثمان أن الإراغة[١] والتدبير عليهم فبيتوا عسكر طلحة والزبير، وبذلوا السيف فيهم، فدفع القوم عن أنفسهم، فردعوا حتى خالطوا عسكر علي، فدفع أهله عن أنفسهم، وكل طائفة تظن ولا تشك أن الأخرى بدأتها بالقتال، فاختلط الأمر اختلاطاً لم يقدر أحد على أكثر من الدفاع عن نفسه، والفسقة من قتلة عثمان ـ لعنهم الله ـ لا يفترون من شب الحرب، وإضرامها، فكلتا الطائفتين مصيبة في غرضها ومقصدها، ومدافعة عن نفسها، ورجع الزبير وترك الحرب بحالها، وأتى طلحة سهم غائر، وهو قائم لا يدري حقيقة ذلك الاختلاط، فصادف جرحاً في ساقه كان أصابه يوم أحد بين يدي رسول الله ﷺ، فانصرف ومات من وقته رضي الله عنه، وقتل الزبير رضي الله عنه بوادي السباع على أقل من يوم من البصرة، فهكذا كان الأمر»[٢].

وقال ابن تيمية رحمه الله «. . فإن عائشة لم تقاتل ولم تخرج لقتال، وإنما خرجت لقصد الإصلاح بين المسلمين وظنت أن في خروجها مصلحة للمسلمين. . ولم يكن يوم الجمل لهؤلاء قصد في الاقتتال ولكن وقع الاقتتال بغير اختيارهم، فإنه لما تراسل علي وطلحة والزبير وقصدوا الاتفاق على المصلحة، وأنهم إذا تمكنوا طلبوا قتلة عثمان أهل الفتنة، وكان علي غير راض بقتل عثمان ولا معيناً عليه، كما كان يحلف فيقول: والله ما قتلت عثمان ولا مالأت على قتله، وهو الصادق البار في يمينه، فخشي القتلة أن يتفق علي معهم على إمساك القتلة، فحملوا على عسكر طلحة والزبير، فظن طلحة والزبير أن علياً حمل عليهم، فحملوا دفعاً عن أنفسهم فظن علي أنهم حملوا عليه فحمل دفعاً عن نفسه، فوقعت الفتنة، بغير اختيارهم وعائشة رضي الله عنها راكبة، لا قاتلت، ولا أمرت بالقتال، هكذا ذكره غير واحد من أهل المعرفة بالأخبار»[٣].

وقال ابن أبي العز الحنفي: «فجرت فتنة الجمل على غير اختيار من علي، ولا من طلحة والزبير، وإنما أثارها المفسدون بغير اختيار السابقين»[٤].

وقال القرطبي: «وقال جلة من أهل العلم: إن الوقعة بالبصرة بينهم كانت على غير عزيمة منهم على الحرب بل فجأة، وعلى سبيل دفع كل واحد من الفريقين عن أنفسهم لظنه أن الفريق الآخر قد غدر به؛ لأن الأمر قد انتظم بينهم، وتم الصلح والتفرق على الرضا فخاف قتلة عثمان رضي الله عنه من التمكين منهم والإحاطة بهم، فاجتمعوا وتشاوروا واختلفوا، ثم اتفقت آراؤهم على أن يفترقوا فريقين، ويبدأوا بالحرب سحرة في العسكرين وتختلف السهام بينهم، ويصيح الفريق الذي في عسكر علي: غدر طلحة والزبير والفريق الذي في

(١) أي: الإرادة والطلب، انظر: لسان العرب (٥/ ٣٧٣).

(٢) الفصل في الملل والنحل (٤/ ٢٣٩).

(٣) منهاج أهل السنة (٤/ ٣١٦، ٣١٧).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي (٤٨٣)، المكتب الإسلامي.

عسكر طلحة والزبير: غدر علي، فتم لهم ذلك على ما دبروه ونشبت الحرب، فكان كل فريق دافعاً لمكرته عند نفسه، ومانعاً من الإشاطة بدمه، وهذا صواب من الفريقين وطاعة لله تعالى إذ وقع القتال والامتناع منهما على هذه السبيل، وهذا هو الصحيح المشهور»[١].

وقال الحافظ ابن حجر: «والعذر عن عائشة أنها كانت متأولة هي وطلحة والزبير، وكان مرادهم إيقاع الإصلاح بين الناس وأخذ القصاص من قتلة عثمان رضي الله عنهم أجمعين»[٢].

وقال في موضع آخر لبيان أنها ما خرجت إلا للإصلاح «ويدل على ذلك أن أحداً لم ينقل أن عائشة ومن معها نازعوا علياً في الخلافة ولا دعوا إلى أحد منهم ليولوه الخلافة، وإنما أنكرت هي ومن معها على علي منعه قتل قتلة عثمان وترك الاقتصاص منهم، وكان علي ينتظر من أولياء عثمان أن يتحاكموا إليه، فإذا ثبت على أحد بعينه أنه ممن قتل عثمان اقتص منه، فاختلفوا بحسب ذلك، وخشي من نسب إليهم القتل أن يصطلحوا على قتلهم فأنشبوا الحرب بينهم إلى أن كان ما كان»[٣].

وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «وبلغ الخبر عائشة وهي حاجة ومعها طلحة والزبير فخرجوا إلى البصرة يريدون الإصلاح بين الناس واجتماع الكلمة»[٤].

فهذه هي قصة موقعة الجمل باختصار، خروج للإصلاح بين الناس، وجمع كلمتهم، لا لتفريقهم، ولا للفساد، ولا نقض للبيعة، ولا ثورة، ولا انتفاضة، ولا لأجل مقاومة اشتراكية مالية دعا إليها علي رضي الله عنه، ولا لغير ذلك مما تفوه به النشار، وكتبته أنامله، من السب والطعن في خيرة خلق الله تعالى بعد الأنبياء، وهم الصحابة الكرام، رضي الله عنهم.

المطلب الثالث

موقف النشار من أبي سفيان ومعاوية رضي الله عنهما

أولاً: العرض:

١ ـ لقد حكم النشار على أبي سفيان رضي الله عنه بالكفر بدين الإسلام، بل لم يُثبت له دخول الإسلام، فوصفه بالعدو اللدود للإسلام، وأنَّه أسلم نفاقاً من أجل حرب الإسلام من داخله، وزعم أنَّ سبب هذه العداوة هو تدينه بالمجوسية، ووصفه بأنه ثنوي غنوصي، استمر على ذلك، وظل يتحين الفرص من أجل حرب الإسلام والمسلمين.

يقول: «ثم ظهر غنوصي عنيف، اعتنق الزندقة، أو: الإيمان بالاثنين على صورة

(١) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (١٦/٣١٨، ٣١٩).
(٢) فتح الباري (٧/١٠٨).
(٣) المرجع السابق (١٣/٥٦).
(٤) مختصر سيرة الرسول ﷺ (٣١٢).

عنيفة. وهذا الغنوصي هو أبو سفيان بن حرب. ولم يتنبه الباحثون إلى سبب عداوته الكبرى وضغنه المرير على الإسلام، سواء في جاهليته أو بعد أن أرغم على اعتناق الإسلام غداة فتح مكة. أمَّا السبب في هذا فهو أنه كان في الجاهلية زنديقاً، ونحن نراه يشهد حنيناً مع رسول الله ﷺ، وكانت الأزلام معه يستسقي بها، وكان كهفاً للمنافقين، وكان يتشفى في المسلمين إذ كشفوا بعض الكشف يوم اليرموك، فلم يؤمن حتى بعروبته، ويظهر أبو سفيان عقيدته المتزندقة حين دخل على عثمان بن عفان ﷺ وقد صارت إليه الخلافة فقال: قد صارت إليك بعد تيم وعدي، فأدرها كالكرة، واجعل أوتادها بني أمية، فإنما هو الملك ولا أدري ما جنة ولا نار. وقد طرده عثمان ونهره، ولكن عثمان ما لبث أن وقع في أحابيل هذه الأسرة المتزندقة. وحين تولت هذه الأسرة الأموية الحكم أظهرت نفثاتها المسمومة على الإسلام كدين في أكثر الأحايين. حقاً إنها قامت بفتوحات ممتازة، ولكن لم تكن غاية هذه الفتوحات في نظر الخلفاء نشر الإسلام، وإنما كانت غايتها توسيع رقعة مملكتهم، وإغداق النعم والخيرات على قصورهم في دمشق»[(١)].

ويقول: «.. ولكنَّ الأمر عاد إلى معاوية بن أبي سفيان. ولم يكن المسلمون بعد قد تناسوا أباه: هذا الغنوصي القائم، هذا الثنوي المجوسي الذي لم يؤمن أبداً، وسرعان ما أطلقوا على معاوية: الطليق ابن الطليق، والوثني ابن الوثني»[(٢)].

ويقول: «ولقد تبين لي غنوصية مسيلمة المتنبي الكذاب، كما ثبت لي غنوصية أبي سفيان»[(٣)].

ويقول: «وإننا نعلم أن أبا سفيان كان أعدى أعداء محمد ﷺ وعلي. ولقد كان أبو سفيان زنديقاً، أي ممن يؤمن بالمجوسية الفارسية، ولعله رأى بعينه الغادرة أن هذه فرصة لإلقاء بذور الفتنة بين المسلمين، ومن المرجح أنه غضب لعشيرته القديمة، بني عبد مناف، وأن يسلب الحق منها، ولكن علياً كان أحكم من أن يدع يد أبي سفيان تتلاعب بصالح الإسلام»[(٤)].

ويقول: «فالثنوية إذن كانت موجودة في كندة، وقد سكنت قبيلة كندة بعد ذلك الكوفة، وفي هذه القبيلة أيضاً نشأ الغلو الشيعي، وكان من أخطر الزنادقة أبو سفيان الأموي، وعدو الإسلام العنيد»[(٥)].

ويقول: «ودخلت المجوسية ـ أي: الثنوية الفارسية ـ إلى الجزيرة العربية. وكان أبرز

---

(١) نشأة الفكر (١/١٩٨، ١٩٩).
(٢) المرجع السابق (٢/١٩).
(٣) المرجع السابق (٢/٢٠).
(٤) المرجع السابق (٢/٣١، ٣٢).
(٥) المرجع السابق (٢/٦٦).

من اعتنقها من الأفراد هو أبو سفيان، عدو الرسول ﷺ. وكان الرجل على دهاء كبير، حارب الإسلام تحت تأثير من مجوسيته أشد حرب. ولعلَّ فكرة السفياني ومهديته التي نشأت في أطوار من عهد الدولة الأموية كانت نتاجاً لأفكار غنوصية ترددت في هذه الأسرة القائمة»(١).

٢ ـ كما حكم النشار على أبي سفيان رضي الله عنه بالكفر ـ حاشاه من ذلك ـ؛ حكم أيضاً بالكفر على ابنه معاوية رضي الله عنه، فنفى عنه الدخول في الإيمان أصلاً، ووصفه بالعدو اللدود للرسول ﷺ، ولعلي رضي الله عنه، ووصفه بأنه كان جاهلياً بمعنى الكلمة، وأنه على استعداد من أجل الدنيا أن يرتكب كل موبقة، ولذا فإنه لا يبرؤه من قتل الحسن بن علي رضي الله عنهما بالسم، وزعم أنَّه استطاع تثبيت ملكه بثلاثة أمور:

أ ـ بإغداق الأموال على رؤساء القبائل من أجل شراء ذممهم وضمائرهم.

ب ـ بنشر عقيدة الجبر، وأن حكمه للمسلمين أمر مقدر لا مرد له.

جـ ـ باحترام العباد، والعناية بمظاهر الحياة الروحية مما يلبس به على المسلمين.

يقول: «وبجانب هذا ـ يعني: اليهود والفرس ـ: العثمانية والأموية الذين كرهوا الإسلام أشد الكراهية، وامتلأت صدورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه. كرهوا أبا بكر وعمر كما كرهوا علياً سواء بسواء، ولكن واتتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان. وباسم الشيخ الشهيد، وأمام جمهور الشام، قاموا يعلنون أنهم إنما يغضبون لدم صاحب من أصحاب رسول الله، مضى رسول الله وهو عنه راضٍ، ومضى الشيخان وهما عنه راضيان، قد أهدر دمه، وهم أولياؤه، وخدع أهل الشام حقاً، وتبعوا الكذب والخداع، ولم يعلموا حينئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين، وأنهم خضعوا لهما خلال حكميهما خوفاً من سطوة المسلمين، وتمكيناً فقط لأقدامهم في المجتمع الجديد، وقد كانوا بالأمس فقط: الطلقاء، والمؤلفة قلوبهم»(٢).

ويقول: «وظهر الخوارج، يعلنون أنَّ الحكم لله لا للرجل، وضاع الحق، وقتل علي، وتولى الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه، ولكن معاوية الكريه كان له بالمرصاد، وآخر الأمر بايع الحسن معاوية. رأى جماعة من أصحاب الحسن بن علي عليه السلام أنَّ معاوية ابن قريش العاتي يتحكم في أعناق المسلمين، فاعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة»(٣).

ثمَّ يمعن في السب والاتهام، ويصف معاوية رضي الله عنه بما لا يمكن أن يوصف به أي مسلم عادي، فضلاً عن أن يكون خليفة، فضلاً عن أن يكون صحابياً، فيصفه بالسعي الجاد

(١) نشأة الفكر (٣/ ٧١).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٢٩).
(٣) المرجع السابق نفسه.

لتحطيم المجتمع الإسلامي من كل النواحي: السياسية والاقتصادية والأخلاقية.

يقول: «.. ولم يفهم أمير الأمويين هذا، إنه لم يعرف في هذا الحين ـ أنه خلل الرماد وميض النار ـ لم يدرك هذا إلَّا آخر الأمر. أمَّا في البصرة في ذلك الوقت فكانت عين أمير المؤمنين تنظر، وأذنه تستمع شيئاً واحداً: مدى سخط الأقوياء من أهل البصرة أو رضائهم عن بني أمية، تسمع فقط مدى ولاء هؤلاء الأغنياء ـ سواء باختيارهم أو قسراً ـ لخليفة دمشق، وكان خليفة دمشق غارقاً لأذنيه في جاهليته الأولى، بين جواريه ومغانيه وملاهيه وطربه، يرتكب الكبائر سراً وعلانية، ويحطم في بناء المجتمع الإسلامي الخلقي كما حطم بناءه السياسي والاقتصادي. وظن خطأ أنَّه حلل المجتمع الإسلامي، وأنه أشاع الفاحشة بين الناس، فعاد واقعهم إلى الخمر والنساء والرذائل العادية والشاذة، وأنه أنهكهم بما حملهم من أوزار وخطايا، وبهذا يسهل عليه حكمهم: ظن خطأ أن الناس على دين ملوكهم، وأنهم لا يفعلون غير ما يفعل، ولا يأتمرون إلَّا بما يأمر. وللمجتمع الإسلامي نزواته الحيوية ـ كما قلت ـ وكانت أول نزوات هذا المجتمع نشأة الحلقة الزاهدة والمدرسة الكبرى، التي خرج رواد الفكر الإسلامي منها، ولهذا تفسير، أيقن جماعة من خلص التابعين أن الأمر ليس لهم، وأن الدنيا تغيرت بهم وعليهم، وأن شرع الله ـ وشرع الله هو الواقع الذي انتظم على الأرض لسعادتهم لا لشقائهم ـ لا يأبه به حاكم ولا محكوم»[(١)].

وقال عن نشر معاوية فكرة الجبر: «وقد كاد المجتمع الإسلامي حينئذ أن ينهار حين سلبت منه كل قوى الاختيار، وقد أعلن قراء الشام: فكرة الجبر المطلق، وأنها التفسير الوحيد للنصوص القرآنية، فعلوا هذا إرضاء للخليفة المغتصب، وأمر الخليفة عمَّاله في مختلف بقاع العالم الإسلامي بنشر الفكر»[(٢)].

ويصرَّح بتكفير معاوية ﵁ ـ وحاشاه من الكفر ـ بقوله: «.. ولكن الأمر عاد إلى معاوية بن أبي سفيان، ولم يكن المسلمون بعد قد تناسوا أباه هذا الغنوصي القائم، هذا الثنوي المجوسي الذي لم يؤمن أبداً. وسرعان ما أطلقوا على معاوية الطليق ابن الطليق، والوثني ابن الوثني، ومهما قيل في معاوية، ومهما حاول علماء المذهب السلفي المتأخر، وبعض أهل السنة من وضعه في نسق صحابة رسول الله، فإن الرجل لم يؤمن أبداً بالإسلام، ولقد كان يطلق نفثاته على الإسلام كثيراً، ولكنه لم يستطع أكثر من هذا»[(٣)].

ويرى أن الروايات التي ذكرت في فضل معاوية ﵁ كلها موضوعة، فيقول: «.. ومن

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٣١).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣١٤). وانظر: (١/ ٣١٥، ٣١٨) (٣/ ٢٨٦).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٩).

المؤكد أن تلك الآثار موضوعة ـ يعني: الآثار التي فيها تأليه علي ﷺ ـ وهي تساوي تماماً في تفاهتها الروايات المختلفة عن قداسة معاوية: خال المؤمنين، وذلك لأن أخته أم حبيبة بنت أبي سفيان كانت زوجة الرسول ﷺ، ونحن نضرب صفحاً عن تلك الموضوعات كلها»[١].

ولا يبرئ معاوية ﷺ من قتل الحسن ﷺ بالسم، لأنه من أجل دنياه يمكن أن يرتكب كل موبقة، فيقول: «وصالح معاوية الحسن على أن يكون الأمر له من بعده، ولكن معاوية لم يكن يهدأ له بال، وحسن حي، وبيعته له قائمة بعده، ولذلك قرر قتله، وتخلص منه بالسم (عام ٤٦هـ)، ـ فيما يقول الشيعة ـ، ولست أبرأ معاوية، فلم يكن الرجل أبداً مسلماً، تام الإسلام، كان جاهلياً بمعنى الكلمة، وكان على استعداد لارتكاب كل موبقة في سبيل ولده يزيد، غير أن أقدم مصدر شيعي بين أيدينا يقرر أن الحسن مات من جراحته التي أصيب منها في مظلم ساباط بعد عودته من محاربة معاوية، ولم يذكر أبداً قصة سمه»[٢].

ويقول: «إننا نسمع أن معاوية بن أبي سفيان قد حكمها ـ يعني: الشام ـ ثلاثة وأربعين عاماً. وقد أسكرها بالترف، فنام الشاميون ملء الجفون، وليس هذا بحق. حقاً إن معاوية اشترى رؤساء القبائل، وغرهم بالأموال، وأفسد ذمم البعض وضمائرهم، فسيروا المقاتلة له، وعبأوا الجيوش يحاربون في سبيله، أو في سبيل أطماعهم، ولكن لا يمنع أبداً من انقداح حياة الروح في مجموعة إنسانية فساد حكامها، وفسق أمرائها، إن العكس هو الذي يحدث تماماً، إن حياة الروح هنا تنشأ وتزهو»[٣].

ويقول: «ومن الخطأ القول: إن الأمويين، وقد كانوا حكاماً دنيويين، قد حاربوا الحياة الروحية الإسلامية أو عاونوها. لم يكن يأبه هؤلاء الأمويون بأمر الدين أو بتمكنه من النفوس، ولكنهم في الوقت نفسه راعوا مظاهره، واحترموا ـ وبالأخص في الشام ـ عبَّاد المسلمين. بل إنَّ معاوية، وقد كان رقيق الإيمان، ضعيف التدين، قد استخدم هؤلاء العباد في براعة نادرة. وكان لا بد أن يفعل هذا ـ وقد كان قريب العهد من النبوة، وكان ما زال بعد ـ في الحياة ـ عدد من الصحابة والتابعين في موطن حكمه. وكان من هوى الدولة ـ كما قلنا ـ أن تنتشر عقيدة الجبر، وهي عقيدة العباد جميعاً في أمصار الإسلام لدى المسلمين»[٤].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد سلك النشار منهج الرافضة في حديثه عن بني أمية عموماً، وعن أبي سفيان

(١) نشأة الفكر (٢/ ٣٦).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٦).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٨٥، ٢٨٦).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٠٢).

ومعاوية رضي الله عنهما خصوصاً، وهو منهج المعاداة التامة للجميع، فقد ملء قلبه حقداً على جميع بني أمية بلا استثناء، وأخذ يجمع الطعون في بني أمية من كتب الرافضة وغيرها، ويطعن بها في بني أمية دون تفريق بين صحابي وغيره، متناسياً أنَّهم يلتقون مع بني هاشم في عبد مناف، وأنهم كانوا في غاية الاتفاق في أيام النبي ﷺ، وأيام أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وقد تزوج النبي ﷺ منهم، وزوج ﷺ ثلاثاً من بناته لهم، وكانوا أكثر القبائل عمالاً للنبي ﷺ، فالرسول ﷺ وبنو هاشم بعده كانوا يحبون بني أمية، فإذا وقعت بعض العداوات بين بعض بني هاشم، وبين بعض بني أمية في زمن متأخر، فإن هذا لا يعني معاداة وبغض جميع بني أمية، فلا يقول بهذا إلَّا جهلة الناس مثل الرافضة ومن نحا نحوهم.

يقول ابن تيمية رحمه الله ذاكراً جهل الرافضة وتعصبهم: «ومن تعصبهم وجهلهم أنهم يبغضون بني أمية كلهم لكون بعضهم كان ممن يبغض علياً. وقد كان في بني أمية قوم صالحون ماتوا قبل الفتنة، وكان بنو أمية أكثر القبائل عمالاً للنبي ﷺ، فإنه لما فتح مكة استعمل عليها عتاب بن أسيد بن أبي العيص بن أمية، واستعمل خالد بن سعيد بن العاص بن أمية، وأخويه أبان بن سعيد، وسعيد بن سعيد على أعمال أخر، واستعمل أبا سفيان بن حرب بن أمية على نجران أو ابنه يزيد، ومات وهو عليها، وصاهر نبي الله ﷺ ببناته الثلاثة لبني أمية، فزوج أكبر بناته زينب بأبي العاص بن الربيع بن أمية بن عبد شمس، . . وزوج ابنتيه لعثمان بن عفان، واحدة بعد واحدة. .»[(١)].

ويقول ـ مبيناً قوة العلاقة بين بني عبد مناف ـ: «وما زال بنو عبد مناف يداً واحدة، حتى أن أبا سفيان بن حرب أتى علياً عقب وفاة النبي ﷺ وطلب منه أن يتولى الأمر، لكون علي كان ابن عم أبي سفيان، وأبو سفيان كان فيه بقايا من جاهلية العرب، يكره أن يتولى على الناس رجل من غير قبيلته، وأحب أن تكون الولاية في بني عبد مناف. وكذلك خالد بن سعيد كان غائباً، فلما قدم تكلم مع عثمان وعلي، وقال: أرضيتم أن يخرج الأمر من بني عبد مناف؟.

وكل من يعرف الأمور العادية، ويعرف ما تقدم من سيرة القوم، يعلم أن بني هاشم وبني أمية كانوا في غاية الاتفاق في أيام النبي ﷺ وأبي بكر وعمر، حتى أن أبا سفيان لما خرج من مكة عام الفتح يكشف الخبر، ورآه العباس أخذه وأركبه خلفه، وأتى به النبي ﷺ، وطلب من النبي ﷺ أن يشرفه بشيء لما قال له: إن أبا سفيان رجل يحب الشرف، وكل هذا من محبة العباس لأبي سفيان وبني أمية، لأنهم كلهم بنو عبد مناف»[(٢)].

٢ ـ مما لا خلاف فيه، أن أبا سفيان رضي الله عنه كان من أشد المحاربين للإسلام، لكن الله

---

(١) منهاج السنة (٤/ ١٤٤ ـ ١٤٦).

(٢) المرجع السابق (٦/ ١٦٨، ١٦٩).

تعالى بيده قلوب العباد، يقلبها كيف يشاء، فهداه الله إلى الإسلام، فتبدلت تلك العداوة إلى محبة عظيمة للإسلام، وقد حسن إسلامه ﵁ تدريجياً، فكان من خيار المسلمين، كما كان من خيار الناس في الجاهلية فطعن النشار في أبي سفيان ﵁ بما كان منه في أيام الجاهلية جهل شنيع بدين الإسلام، فدين الإسلام يجب ما قبله، ومن حَسُنَ إسلامه بدل الله سيئاته حسنات، فالله ﷻ غافر الذنب، وقابل التوب، وهو الرحمٰن الرحيم.

أخرج الإمام مسلم بإسناده إلى ابن عباس قال: كان المسلمون لا ينظرون إلى أبي سفيان ولا يقاعدونه. فقال للنبي ﷺ: يا نبي الله، ثلاث أعطنيهن، قال «**نعم**». قال: عندي أحسن العرب وأجمله، أم حبيبة بنت أبي سفيان، أزوجكها، قال: «**نعم**». وقال: ومعاوية تجعله كاتباً بين يديك. قال: «**نعم**». قال: وتؤمرني حتى أقاتل الكفار كما كنت أقاتل المسلمين، قال: «**نعم**»[(١)]...

وقد تحقق له جميع ما طلب، فالرسول ﷺ كان قد تزوج بأم حبيبة من قبل، ولذا قال بعض أهل العلم أن قول النبي ﷺ: «**نعم**»، أي قد تحقق[(٢)]، وذكر ابن تيمية أنه إنما أراد أن يزوجه بعزة فاستعان بأختها أم حبيبة، فقال ﷺ، إنَّ ذلك لا يحل لي[(٣)].

وأيضاً، اتخذ النبي ﷺ معاوية كاتباً، وكذلك استعمل النبي ﷺ أبا سفيان، وقاتل مع رسول الله ﷺ الكفار حتى ذهبت عينه يوم الطائف، وقاتل يوم اليرموك حتى ذهبت عينه الأخرى، وكان يحرض المؤمنين على القتال، فما ذكره النشار أنه كان يتشفى بالمسلمين يوم اليرموك كذب ظاهر، فقد كان تحت راية ابنه يزيد، فكان إذا فتر الناس لم يسمعوا إلَّا صوته يدعو إلى الصبر على قتال الكفار حتى نصرهم الله.

يقول الذهبي عنه ـ: «رأس قريش، وقائدهم يوم أحد ويوم الخندق، وله هنات وأمور صعبة، لكن تداركه الله بالإسلام يوم الفتح، فأسلم شبه مكره خائف، ثم بعد أيام صلح إسلامه، وكان من دهاة العرب ومن أهل الرأي والشرف فيهم، فشهد حنيناً، وأعطاه صهره رسول الله ﷺ من الغنائم مائة من الإبل، وأربعين أوقية من الدراهم يتألفه بذلك، ففرغ من عبادة هبل، ومال إلى الإسلام، وشهد قتال الطائف، فقلعت عينه حينئذ، ثم قلعت الأخرى يوم اليرموك، وكان يومئذ قد حسن إن شاء الله إيمانه، فإنه كان يومئذ يحرض على الجهاد. وكان تحت راية ولده يزيد. فكان يصيح: يا نصر الله اقترب، وكان يقف على الكراديس يذكر ويقول: الله، الله، إنكم أنصار الإسلام ودارة العرب، وهؤلاء أنصار الشرك ودارة الروم، اللهم هذا يوم من أيامك، اللهم أنزل نصرك. فإن صح هذا عنه، فإنه يغبط بذلك، ولا ريب أن حديثه عن هرقل، وكتاب النبي ﷺ يدل على إيمانه،

(١) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي سفيان بن حرب، ح(٢٥٠١) (٤/١٩٤٥).
(٢) انظر: شذرات الذهب (١/٦٣).
(٣) انظر: أمير المؤمنين، معاوية بن أبي سفيان، لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وتقديم محمد مال الله (١٦).

ولله الحمد»[(١)].

وقد صح بحمد الله عنه ذلك، فقد ذكر ابن حجر رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أن ابن سعد روى ذلك بإسناد صحيح عن سعيد بن المسيب عن أبيه قال: فقدت الأصوات يوم اليرموك إلا صوت رجل يقول: يا نصر الله، اقترب، قال: فنظرت فإذا هو أبو سفيان تحت راية ابنه يزيد»[(٢)].

وثبت أن النبي ﷺ وجهه إلى مناة فهدمها[(٣)].

ويقول ابن الجوزي رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن أبي سفيان: «لم يزل على الشرك يقود الجموع لقتال النبي ﷺ إلى أن أسلم يوم فتح مكة، وكان الإيمان في قلبه متزلزلاً، فعد في المؤلفة قلوبهم، ثم استقر إيمانه وقوي يقينه، وكان قد كف عن القتال بعد الخندق، وبعث إليه رسول الله ﷺ هدية من تمر عجوة، وكتب إليه يستهديه أدماً، فقبل هديته وأهدى إليه»[(٤)].

وقد جاء في مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر قول مجاهد في قول الله تعالى: ﴿عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُم مَّوَدَّةً﴾ [الممتحنة: ٧] قال: مصاهرة النبي ﷺ إلى أبي سفيان بن حرب[(٥)].

وجاء فيه أيضاً قول الزبير: «تزوج رسول الله ﷺ أم حبيبة بنت أبي سفيان، زوجه إياها النجاشي، فقيل لأبي سفيان ـ وهو يومئذ مشرك، يحارب رسول الله ﷺ ـ: إن محمداً قد نكح ابنتك، قال: ذاك الفحل لا يقرع أنفه»[(٦)].

وأمَّا ما ذكره النشار من أنَّه دخل على عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وهو خليفة فقال له: قد صارت إليك بعد تيم وعدي.. إلخ، فهذا كلام باطل لا يثبت، بل كان عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ يعظمه ويجله، فكيف بعثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، فكيف والثابت أنه ممن حسن إسلامه ـ بحمد الله ـ، ولكن هذه روايات يروج لها الرافضة من أجل تشويه صورة معاوية وأبيه رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «.. والنبي ﷺ لم يولِّ على المسلمين منافقاً، وقد استعمل على نجران أبا سفيان بن حرب أبا معاوية، ومات رسول الله ﷺ وأبو سفيان نائبه على نجران»[(٧)].

وقال ابن حجر: «قلت: وذكر ابن إسحاق أن النبي ﷺ أرسله إلى مناة بقديد فهدمها، وقال العسكري: ولاه نجران، وصدقات الطائف»[(٨)].

---

(١) سير أعلام النبلاء (٢/ ١٠٦، ١٠٧).
(٢) الإصابة (٣/ ٢٣٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٣٧).
(٤) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (٥/ ٢٧).
(٥) (١١/ ٥٥).
(٦) (١١/ ٥٥).
(٧) مجموع الفتاوى (٣٥/ ٦٥، ٦٦).
(٨) تهذيب التهذيب (٤/ ٤١٢).

فهذه الأعمال التي أسندها إليه رسول الله ﷺ وإظهار شرفه يوم الفتح من قبل، وذهاب عينيه في سبيل الله، وما كان منه يوم اليرموك، وتشريف الصحابة رضي الله عنهم له، لا يمكن أن يكون ذلك، ويكون أبو سفيان رضي الله عنه منافقاً زنديقاً حاشاه من ذلك.

٣ ـ إنَّ أعظم جريمة ارتكبها النشار في حق نفسه هي جريمة تكفير معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما ولأبيه من قبل، وإصراره العجيب على نفي الإسلام عن معاوية رضي الله عنه، فهو لا يحكم عليه بالردة كالرافضة والخوارج، بل أتى بأعظم مما جاء به أولئك حيث أنكر دخوله في الإسلام أصلاً، وهذه طامة من أعظم طوام النشار، حيث لم يقبل ما قبله رسول الله ﷺ، فالرسول ﷺ قد قبل إسلام معاوية وأبيه رضي الله عنهما، فاتخذ من معاوية كاتباً للوحي، واتخذ أبا سفيان عاملاً من عماله على نجران، وأرسله في بعض المهام، كما تقدم، فكيف لا يرضى النشار بما رضي به رسول الله ﷺ.

إن جريمة تكفير المسلم بغير حق، واتهامه بالنفاق والزندقة، والحكم على قلبه ببغض الاسلام والمسلمين من أعظم الكبائر المفضية إلى الكفر، فكيف لو كان هذا المسلم صحابياً شهد له بالإسلام رسول الله ﷺ، فأسلم وحسن إسلامه، فما أعظم عاقبة هذا الأمر.

أخرج البخاري بإسناده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا قال الرجل لأخيه يا كافر، فقد باء به أحدهما**»(١).

وأخرج أيضاً بإسناده عن ثابت بن الضحاك عن النبي ﷺ قال: «**من حلف بملة غير الإسلام كاذباً فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء عذب به في نار جهنم، ولعن المؤمن كقتله، ومن رمى مؤمناً بكفر فهو كقتله**»(٢).

وأخرج أيضاً بإسناده عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «**أيما رجل قال لأخيه يا كافر، فقد باء بها أحدهما**»(٣).

وأخرج مسلم بإسناده عن أبي ذر رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «**ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر، ومن ادعى ما ليس له فليس منا، وليتبوأ مقعده من النار، ومن دعا رجلاً بالكفر، أو قال: عدو الله، وليس كذلك إلَّا حار عليه**»(٤).

وقد نقل ابن حجر الهيتمي عن القاضي عياض قوله في سب الصحابة: «قد اختلف العلماء فيه، ومشهور مذهب مالك فيه: الاجتهاد والأدب الموجع، قال مالك رحمه الله: من شتم النبي ﷺ قُتل، وإن شتم الصحابة أدب.

---

(١) الصحيح، كتاب الأدب، باب من أكفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال.، ح(٦١٠٣) (١٠/ ٥١٤).

(٢) المرجع السابق، ح(٦١٠٥) (١٠/ ٥١٤).

(٣) المرجع السابق نفسه، ح(٦١٠٤) (١٠/ ٥١٤).

(٤) الصحيح، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم، ح(٦١) (١/ ٧٩).

وقال أيضاً: من شتم أحداً من أصحاب النبي ﷺ أبا بكر أو عمر أو عثمان أو معاوية أو عمرو بن العاص، فإن قال: كانوا على ضلال أو كفر: قُتل، وإن شتمهم بغير هذا من مشاتمة الناس نكِّل نكالاً شديداً»[١].

قال ابن حجر الهيتمي: «وقوله: يقتل من نسبهم إلى ضلال أو كفر: «حسن» إذا نسبهم إلى كفر، لأنه ﷺ شهد لكل منهم بالجنة»[٢].

وقال الإمام أحمد رحمه الله فيمن انتقص معاوية وعمرو بن العاص، أيقال له رافضي فقال: «إنَّه لم يجترئ عليهما إلَّا وله خبيئة سوء، ما انتقص أحد أحداً من أصحاب رسول الله ﷺ إلَّا له داخلة سوء»[٣]. فكيف لو كان هذا الانتقاص بالرمي بالكفر والزندقة والسعي لتحطيم الإسلام من داخله؟!.

٤ ـ مما لا شك فيه، أنَّ هناك من غلا في حب معاوية رضي الله عنه حتى دفعه ذلك إلى وضع أحاديث مختلقة في فضائله، وقد أورد الذهبي رحمه الله جملة منها؛ فقال: «فمن الأباطيل المختلقة: عن واثلة مرفوعاً: «كاد معاوية أن يبعث نبياً من حلمه وائتمانه على كلام ربي». وعن عثمان مرفوعاً: «هنيئاً لك يا معاوية، لقد أصبحت أميناً على خبر السماء». وعن أبي موسى: نزل عليه الوحي، فلمَّا سرِّي عنه، طلب معاوية، فلما كتبها ـ يعني: آية الكرسي ـ قال: «غفر الله لك يا معاوية، ما تقدم إلى يوم القيامة». . وعن سعد مرفوعاً: «يحشر معاوية وعليه حلة من نور». وعن أنس: هبط جبريل بقلم من ذهب، فقال: يا محمد، إن العلي الأعلى يقول: قد أهديت القلم من فوق عرشي إلى معاوية، فمره أن يكتب آية الكرسي به، ويشكله ويعجمه، وذكر خبراً طويلاً. . وعن عائشة مرفوعاً: «كأني أنظر إلى سويقتي معاوية ترفلان في الجنة». . »[٤].

فلو قال النشار أن هناك أحاديث وآثار موضوعة في فضل معاوية رضي الله عنه لكان كلامه صحيحاً، لكنه جزم ببطلان جميع الآثار في فضائل معاوية، وهذا كلام باطل، بل قد ثبت فضل معاوية رضي الله عنه بدلالة القرآن الكريم، وبورود الأحاديث الصحيحة في صحيحي البخاري ومسلم وغيرهما، وهنا جملة من الدلائل على فضل معاوية رضي الله عنه:

* قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَأَنزَلَ جُنُودًا لَّمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢٦﴾﴾ [التوبة: ٢٦].

وقد كان معاوية رضي الله عنه ممن اشترك في غزوة حنين، فكان من المؤمنين الذين أنزل الله سكينته عليهم مع النبي ﷺ[٥].

---

(١) الصواعق المحرقة (١/ ١٤٠).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة (١/ ٣٩٧).

(٤) سير أعلام النبلاء (٣/ ١٢٨ ـ ١٣١).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٤٥٨).

* وقال تعالى: ﴿... لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝١٠﴾ [الحديد: ١٠].

فمعاوية رضي الله عنه ممَّن أنفق بعد الفتح وقاتل، فقد أنفق بحنين والطائف، فهو داخل فيمن وعدهم الله الحسنى[(١)].

* أخرج الترمذي بإسناده عن عبد الرحمٰن بن أبي عميرة، وكان من أصحاب رسول الله ﷺ، عن النبي ﷺ أنَّه قال لمعاوية: «اللهم اجعله هادياً مهدياً، واهد به». قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب[(٢)].

* وأخرج الإمام أحمد بإسناده إلى العرباض بن سارية قال: سمعت رسول الله ﷺ، وهو يدعونا إلى السحور في شهر رمضان، قال: «هلموا إلى الغداء المبارك»، ثم سمعته يقول: «اللهم علِّم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب»[(٣)]. قال المحقق د. وصي الله عباس: إسناده حسن لغيره.

* وأخرج الإمام مسلم بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنه قال: كنت ألعب مع الصبيان، فجاء رسول الله ﷺ فتواريت خلف باب. قال: فجاء فحطأني حطأة، وقال: «**اذهب وادع لي معاوية**» قال: فجئت فقلت: هو يأكل، قال: ثم قال لي: «**اذهب فادع لي معاوية**». قال: فجئت فقلت: هو يأكل، فقال: «**لا أشبع الله بطنه**»[(٤)]. أورده الإمام مسلم بعد إيراده حديث أنس بن مالك والذي فيه: «.. فأيما أحد دعوت عليه من أمتي، بدعوة ليس لها بأهل، أن تجعلها له طهوراً وزكاة وقربة يقرِّبه بها منه يوم القيامة»، فكانت هذه الدعوة لمعاوية رضي الله عنه وليست عليه، لأنه لم يكن لها بأهل، ذكر ذلك النووي رحمه الله في شرح مسلم[(٥)].

* وأخرج البخاري بإسناده إلى أمِّ حرام قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**أول جيش من أمتي يغزون البحر قد أوجبوا**». قالت أم حرام: قلت: يا رسول الله، أنا فيهم؟. قال: «أنت فيهم». ثم قال النبي ﷺ: «**أول جيش من أمتي يغزون مدينة قيصر مغفور لهم**». قلت: أنا فيهم يا رسول الله؟ قال: «لا»[(٦)].

قال ابن حجر رحمه الله: «وقوله: قد أوجبوا، أي فعلوا فعلاً وجبت لهم به الجنة»[(٧)].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (٤/ ٤٥٩).

(٢) سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب مناقب معاوية بن أبي سفيان ـ رضي الله عنه ـ، ح(٣٨٤٢) (٥/ ٦٨٧).

(٣) فضائل الصحابة، فضائل معاوية بن أبي سفيان ـ رضي الله عنه ـ (٢/ ٩١٣).

(٤) الصحيح، كتاب البر والصلة، باب من لعنه النبي ﷺ أو سبه أو دعا عليه، وليس هو أهلاً لذلك كان له زكاة وأجراً ورحمة، ح(٢٦٠٤) (٤/ ٢٠١٠).

(٥) انظر: (١٦/ ١٥٦).

(٦) الصحيح، كتاب الجهاد، باب ما قيل في قتال الروم، ح(٢٩٢٤) (٦/ ١٠٢).

(٧) فتح الباري (٦/ ١٠٣).

وقال: «قال المهلب: في هذا الحديث منقبة لمعاوية، لأنه أول من غزا البحر»[١].

وأخرج البخاري أيضاً عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: «كان رسول الله ﷺ يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه، وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت، فدخل عليها رسول الله ﷺ فأطعمته، وجعلت تفلي رأسه، فنام رسول الله ﷺ ثم استيقظ وهو يضحك، قالت: فقلت: وما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «**ناس من أمتي عرضوا عليَّ غزاة في سبيل الله، يركبون ثبج البحر، ملوكاً على الأسرة** ـ أو مثل **الملوك على الأسرة**» شك إسحاق ـ قالت: فقلت: يا رسول الله، ادع الله أن يجعلني منهم، فدعا لها رسول الله ﷺ، ثم وضع رأسه، ثم استيقظ وهو يضحك، فقلت: وما يضحكك يا رسول الله؟. قال: «**ناس من أمتي عرضوا علي غزاة في سبيل الله**» كما قال في الأول ـ فقالت: فقلت: يا رسول الله، ادع الله أن يجعلني منهم، قال: «**أنت من الأولين**». فركبت البحر في زمن معاوية بن أبي سفيان فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر فهلكت»[٢].

قال ابن حجر ـ عن ضحك رسول الله ﷺ ـ: «وهذا يشعر بأن ضحكه كان إعجاباً بهم، وفرحاً لما رأى لهم من المنزلة الرفيعة»[٣].

وقال: «قال ابن عبد البر: أراد والله أعلم أنه رأى الغزاة في البحر من أمته ملوكاً على الأسرة في الجنة، ورؤياه وحي، وقد قال الله تعالى في صفة أهل الجنة:

﴿عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَـٰبِلِينَ﴾ [الصافات: ٤٤]، وقال: ﴿عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ مُتَّكِـُٔونَ﴾ [يس: ٥٦]، . . وقال عياض: هذا محتمل، ويحتمل أيضاً أن يكون خبراً عن حالهم في الغزوة من سعة حالهم، وقوام أمرهم، وكثرة عددهم، وجودة عددهم، فكأنهم الملوك على الأسرة. قلت: وفي هذا الاحتمال بعد، والأول أظهر»[٤].

وترجيح ابن حجر للاحتمال الأول وجيه بدلالة رواية الحديث الأولى التي فيها: قد أوجبوا».

والشاهد هنا: فضل معاوية رضي الله عنه حيث أنه أول من غزا في البحر حين كان أميراً على الشام، فاستأذن من عثمان رضي الله عنه في الغزو في البحر فأذن له، وكان قد استأذن من عمر رضي الله عنه فلم يأذن له[٥].

٥ ـ وقد أثنى الصحابة والتابعون على معاوية رضي الله عنه، فمدحوه بالفقه والعلم، وأثنوا عليه بالكرم والجود والحلم وحسن الخلق، ومن ذلك:

---

(١) فتح الباري (٦/ ١٠٢).
(٢) الصحيح، كتاب الجهاد، باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء، ح(٢٧٨٨) (٦/ ١٠).
(٣) فتح الباري (١١/ ٧٣).
(٤) المرجع السابق (١١/ ٧٤).
(٥) المرجع السابق (١١/ ٧٥).

* ما أخرجه البخاري بإسناده إلى ابن أبي مليكة قال: «أوتر معاوية بعد العشاء بركعة، وعنده مولى لابن عباس، فأتى ابن عباس، فقال: «دعه فإنه قد صحب رسول الله ﷺ»[١]. وفي رواية: «قال: إنه فقيه»[٢].

قال ابن حجر: «ظاهر شهادة ابن عباس له بالفقه والصحبة دالة على الفضل الكثير»[٣].

قال الذهبي: «قال المدائني: كان عمر إذا نظر إلى معاوية، قال: هذا كسرى العرب»[٤].

* ونقل عن ابن أبي ذئب عن المقبري؛ قال عمر: تعجبون من دهاء هرقل وكسرى، وتدعون معاوية؟»[٥].

* وقال سعد بن أبي وقاص: «ما رأيت أحداً بعد عثمان أقضى بحق من صاحب هذا الباب، يعني: معاوية»[٦].

* وقال قبيصة بن جابر: «صحبت معاوية فما رأيت رجلاً أكثر حلماً، ولا أبطأ جهلاً، ولا أبعد أناة منه»[٧].

ولذا فقد اعتبر السلف الصالح معاوية رضي الله عنه ستراً للصحابة، فمن تكلم فيه، فإنه سيتكلم في بقية الأصحاب، ومن أمسك عنه، وترضى عليه، فسيترضى على البقية ولا بد.

* قال عبد الله بن المبارك: «معاوية عندنا محنة، فمن رأيناه ينظر إليه شزراً، اتهمناه على القوم» يعني: الصحابة[٨].

* وقال الربيع بن نافع الحلبي: «معاوية ستر لأصحاب محمد ﷺ، فإذا كشف الرجل الستر اجترأ على ما وراءه»[٩].

* وقال ابن العماد الحنبلي ـ عن معاوية رضي الله عنه ـ: «ولي الشام لعمر وعثمان عشرين سنة، وتملكها بعد علي عشرين أخرى إلَّا شهراً، وسار بالرعية سيرة جميلة، وكان من دهاة العرب وحلمائها، يضرب به المثل، وهو أحد كتبة الوحي، وهو الميزان في حب الصحابة، ومفتاح الصحابة. سئل الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه: أيهما أفضل: معاوية أو

---

(١) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر معاوية ـ رضي الله عنه ـ، ح(٣٧٦٤) (٧/ ١٠٣).
(٢) المرجع السابق نفسه، ح(٣٧٦٥) (٧/ ١٠٣).
(٣) فتح الباري (٦/ ١٠٤).
(٤) سير أعلام النبلاء (٣/ ١٣٤).
(٥) المرجع السابق نفسه (٣/ ١٣٤، ١٣٥).
(٦) المرجع السابق (٣/ ١٥٠).
(٧) المرجع السابق نفسه (٣/ ١٥٣).
(٨) البداية والنهاية (٨/ ١٣٩).
(٩) المرجع السابق نفسه.

عمر بن عبد العزيز، فقال: لغبار لحق بأنف جواد معاوية بين يدي رسول الله ﷺ خير من عمر بن عبد العزيز ـ رضي الله تعالى عنه ـ، وأماتنا على محبته»[١].

* وأخرج البخاري في كتابه التاريخ الكبير بإسناده إلى ابن عباس قال: «ما رأيت أحداً أخلق للملك من معاوية»[٢].

٦ ـ يتناقض النشار في أمر معاوية رضي الله عنه، فبينما يجزم في موضع بأنه لم يدخل في الإسلام أبداً، ومات على الكفر، يذكر في موضع آخر بأنه كان مؤمناً متديناً لكنه رقيق الإيمان، ضعيف التدين. وبينما يجزم في موضع بأن معاوية حطم بناء المجتمع الإسلامي الأخلاقي، فنشر الفواحش والرذائل بين الناس، يجزم في موضع آخر بأنه راعى مظاهر الدين، واحترم عباد المسلمين، فهذا يدل على امتلاء قلب النشار ببغض معاوية رضي الله عنه وبغض بني أمية فهو يحكم عليهم جزافاً بالكفر وبحرب الإسلام وأهله، ثم يضطره ما يراه من اهتمام معاوية رضي الله عنه وبني أمية بالدعوة إلى الإسلام، وتقريب العلماء والعباد إلى أن يقول إن فعلهم ذلك كان من أجل الدنيا.

لقد ثبت إعلان معاوية رضي الله عنه إسلامه عام الفتح بيقين، ولكن هناك دلائل تشير إلى أنَّ معاوية قد أسلم بعد الحديبية، وأنه كان في عمرة القضاء مسلماً.

فقد أخرج البخاري بإسناده عن ابن عباس عن معاوية رضي الله عنه قال: «قصَّرت عن رسول الله ﷺ بمشقص»[٣].

استنبط ابن حجر من هذه الرواية أن إسلام معاوية كان قبل عام الفتح، لكن كان يكتم إسلامه، ولم يتمكن من إظهاره إلَّا يوم الفتح، لا سيما وأنه قد ورد عن معاوية أنه أسلم بين الحديبية وعمرة القضاء[٤]، فلمَّا دخل النبي ﷺ إلى مكة في عمرة القضاء خرج أكثر أهلها عنها حتى لا ينظرونه وأصحابه يطوفون بالبيت، فلعلَّ معاوية كان ممن تخلف بمكة لسبب اقتضاه[٥].

نقل الذهبي عن ابن سعد بإسناده إلى معاوية قال: «لما كان عام الحديبية، وصدوا رسول الله ﷺ عن البيت، وكتبوا بينهم القضية، وقع الإسلام في قلبي، فذكرت لأمي، فقالت: إياك أن تخالف أباك، فأخفيت إسلامي، فوالله لقد رحل رسول الله ﷺ من الحديبية وإنِّي مصدق، فقال لي يوماً: لكن أخوك خير منك وهو على ديني، فقلت: لم آل نفسي خيراً، وأظهرت إسلامي يوم الفتح، فرحب بي النبي ﷺ، وكتبت له»[٦].

---

(١) شذرات الذهب (١/ ١١٩).
(٢) (٧/ ٢٠٤).
(٣) الصحيح، كتاب الحج، باب الحلق والتقصير عند الإحلال، ح(١٧٣٠) (٣/ ٥٦١).
(٤) انظر: مختصر تاريخ دمشق (٢٤/ ٤٠٠).
(٥) انظر: فتح الباري (٣/ ٥٦٦).
(٦) سير أعلام النبلاء (٣/ ١٢٢).

وقد صحب معاوية رضي الله عنه رسول الله ﷺ. واتخذه كاتباً للوحي كما تقدم، وولَّاه عمر الشام بعد أخيه يزيد بن أبي سفيان، وأقرَّه عثمان[1]، وبعد أن أجمع الناس على بيعته في سنة إحدى وأربعين، تفرغ للجهاد في سبيل الله فاتجه إلى فارس والروم وحاول فتح القسطنطينية، ووردت له الغنائم من أطراف الأرض، وعاش المسلمون معه في راحة وعدل، وصفح وعفو[2].

يقول ابن تيمية رحمه الله: «إيمان معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه ثابت بالنقل المتواتر، وإجماع أهل العلم على ذلك، كإيمان أمثاله ممن آمن عام فتح مكة، مثل أخيه «يزيد» بن أبي سفيان، ومثل سهيل بن عمرو، وصفوان بن أمية، وعكرمة بن أبي جهل، والحارث بن هشام. وأبي أسد بن أبي العاص بن أمية، وأمثال هؤلاء.

فإن هؤلاء يسمون «الطلقاء»: فإنهم آمنوا عام فتح النبي ﷺ مكة قهراً، وأطلقهم ومنَّ عليهم، وأعطاهم وتألفهم، وقد روي: أن معاوية بن أبي سفيان أسلم قبل ذلك وهاجر، كما أسلم خالد بن الوليد، وعمرو بن العاص، وعثمان بن طلحة الحجي ـ قبل فتح مكة ـ وهاجروا إلى المدينة، فإن كان هذا صحيحاً فهذا من المهاجرين.

وأما إسلامه عام الفتح مع من ذكر فمتفق عليه بين العلماء؛ سواء كان أسلم قبل ذلك أو لم يكن إسلامه إلا عام فتح مكة؛ ولكن بعض الكذابين زعم: أنه عيّر أباه بإسلامه، وهذا كذب بالاتفاق من أهل العلم بالحديث.

وكان هؤلاء المذكورون من أحسن الناس إسلاماً، وأحمدهم سيرة: لم يتهموا بسوء، ولم يتهمهم أحد من أهل العلم بنفاق، كما اتهم غيرهم؛ بل ظهر منهم من حسن الإسلام وطاعة الله ورسوله، وحب الله ورسوله، والجهاد في سبيل الله وحفظ حدود الله: ما دل على حسن إيمانهم الباطن وحسن إسلامهم»[3].

ويقول: «ومن قال عن معاوية؛ ممن ظهر إسلامه وصلاته، وحجه وصيامه أنه لم يسلم، وأنه كان مقيماً على الكفر: فهو بمنزلة من يقول ذلك في غيره، كما لو ادعى مدع ذلك في العباس، وجعفر، وعقيل، وفي أبي بكر، وعمر، وعثمان. وكما لو ادعى أن الحسن والحسين ليسا ولدي علي بن أبي طالب، إنما هما أولاد سلمان الفارسي، ولو ادعى أن النبي ﷺ لم يتزوج ابنة أبي بكر وعمر، ولم يزوج بنتيه عثمان؛ بل إنكار إسلام معاوية أقبح من إنكار هذه الأمور، فإن منها ما لا يعرفه إلا العلماء. .

وأما إسلام معاوية وولايته على المسلمين والإمارة والخلافة فأمر يعرفه جماهير الخلق، ولو أنكر منكر إسلام علي أو ادعى بقاءه على الكفر؛ لم يحتج عليه إلا بمثل ما

(١) انظر: الإصابة (٦/١١٣).

(٢) انظر: البداية والنهاية (٨/١١٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٤/٤٥٣، ٤٥٤).

يحتج به على من أنكر إسلام أبي بكر؛ وعمر؛ وعثمان ومعاوية وغيرهم. وإن كان بعضهم أفضل من بعض فتفاضلهم لا يمنع اشتراكهم في ظهور إسلامهم.

وأما قول القائل: إيمان معاوية كان نفاقاً؛ فهو أيضاً من الكذب المختلق. فإنه ليس في علماء المسلمين من اتهم معاوية بالنفاق؛ بل العلماء متفقون على حسن إسلامه؛ وقد توقف بعضهم في حسن إسلام أبي سفيان: ـ أبيه ـ وأما معاوية؛ وأخوه يزيد، فلم يتنازعوا في حسن إسلامهما، كما لم يتنازعوا في حسن إسلام عكرمة بن أبي جهل، وسهيل بن عمرو، وصفوان بن أمية، وأمثالهم من مسلمة الفتح، وكيف يكون رجلا متولياً على المسلمين أربعين سنة نائباً ومستقلاً، يصلي بهم الصلوات الخمس ويخطب ويعظهم، ويأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر، ويقيم فيهم الحدود، ويقسم بينهم فيئهم ومغانمهم وصدقاتهم، ويحج بهم، ومع هذا يخفي نفاقه عليهم كلهم؟ وفيهم من أعيان الصحابة جماعة كثيرة»[(١)].

٧ ـ لم يكف النشار لسانه وقلمه عمَّا شجر بين الصحابة ﷺ، واعتبر خروج معاوية ﷺ على علي ﷺ تحطيماً للمجتمع سياسياً، وأنه كان عدواً لعلي ﷺ، اتخذ من المطالبة بقتل قتلة عثمان ﷺ شعاراً خادعاً لمحاربة المسلمين، وهذا الكلام كله باطل وكذب وبهتان، مع ما فيه من المخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة في وجوب الكف عما شجر بين الصحابة.

والصواب في الفتنة التي وقعت بين علي ومعاوية ﷺ نبينه للحاجة إليه في هذا الموضع، ليتضح الحق فيها، وإلَّا فالواجب عدم الخوض في ذلك، فأصل هذه الفتنة كانت بعد مقتل عثمان ﷺ، فبعد أن تولى الخلافة علي ﷺ رأى تأجيل إقامة القصاص على قتلة عثمان حتى تستتب الأمور، ورأى معاوية ﷺ عدم الدخول في البيعة حتى يتم القصاص، فأدى بهم هذا الخلاف إلى نشوب معركة صفين عام ٣٧هـ، فكل منهما كان مجتهداً طالباً الحق، فلم تنشب تلك الحرب من أجل أغراض دنيوية، ولا لأحقاد دفينة، حاشاهم من ذلك.

يقول ابن كثير ـ عن معاوية ـ: «ثم كان بينه وبين علي بعد قتل عثمان على سبيل الاجتهاد والرأي، فجرى بينهما قتال عظيم. . وكان الحق والصواب مع علي، ومعاوية معذور عند جمهور العلماء سلفاً وخلفاً»[(٢)].

ويقول ابن خلدون: «ولمَّا وقعت الفتنة بين علي ومعاوية. . كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي، أو لإيثار باطل، أو لاستشعار حقد كما يتوهمه متوهم، وينزع إليه ملحد، وإنما اختلف اجتهادهم في الحق، وسفَّه كل واحد

(١) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٧٦، ٤٧٧).

(٢) البداية والنهاية (٨/ ١٢٦).

نظر صاحبه باجتهاده في الحق، فاقتتلوا عليه، وإن كان المصيب علياً، فلم يكن معاوية قائماً فيها بقصد الباطل، وإنما قصد الحق وأخطأ، والكل كانوا في مقاصدهم على حق»[١].

وقد خرج د. محمد أمحزون في كتابه تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة بنتائج قيمة منها: بطلان القول بأن معاوية ﵁ كان سبب خروجه على علي ﵁ هو الطمع في الخلافة، يقول: «إذا كان محور الخلاف بين الصحابة ﵃ هو القصاص من قتلة عثمان، كما تواترت بذلك الأخبار، فإنه قد شاع بين الناس أن الخلاف بين علي ومعاوية ﵄ كان سببه طمع معاوية في الخلافة. وهذا غير صحيح، حيث تذكر الروايات الصحيحة في كتب التاريخ والحديث أن معاوية ماخرج إلَّا للمطالبة بدم عثمان، وأنه صرح بدخوله في طاعة علي إذا أقيم الحد على قتلة عثمان»[٢].

ويقول د. السحيمي في كتابه العقيدة في أهل البيت ـ متحدثاً عن موقعة الجمل ـ: «وما حصل بينهم إنما كان عن اجتهاد، والجميع مثاب في حالتي الصواب والخطأ، من أصاب فله أجران، ومن أخطأ فله أجر واحد على اجتهاده، وخطؤه مغفور. وعلي ﵁ هو أولى الطائفتين بالحق، ومن قاتله كان مجتهداً وله أجر واحد، ولا يخرجهم هذا القتال من الإيمان كما لا يدخلهم في الفسق كما يعتقده أهل البدع من رافضة وخوارج ومعتزلة»[٣].

وقد نبه شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀ إلى أن كثيراً مما حكي عنهم في الفتنة كذب، والصدق منه إن كانوا فيه مجتهدين، فالمجتهد إذا أصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر، وخطؤه يغفر له، وإن قدر لهم ذنوباً، فالذنوب لا توجب دخول النار مطلقاً إلا إذا انتفت الأسباب المانعة من ذلك مثل: التوبة والاستغفار والحسنات الماحيات والمصائب المكفرة ونحو ذلك، ثم خلص بقوله: «وحينئذ فمن جزم في واحد من هؤلاء بأن له ذنباً يدخل به النار قطعاً فهو كاذب مفتر. فإنه لو قال ما لا علم له به لكان مبطلاً، فكيف إذا قال ما دلت الدلائل الكثيرة على نقيضه؟ فمن تكلم فيما شجر بينهم ـ وقد نهى الله عنه: من ذمهم أو التعصب لبعضهم بالباطل ـ فهو ظالم معتد.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «**تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين تقتلهم أولى الطائفتين بالحق**»[٤]، وقد ثبت عنه في الصحيح أنه قال عن الحسن: «**إن ابني هذا سيد، وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين**»[٥].

---

(١) المقدمة (١/ ٢٥٧).
(٢) (١/ ٣٢٨).
(٣) (٣١٩، ٣٢٠).
(٤) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، ح(١٠٦٥) (٢/ ٧٤٥، ٧٤٦).
(٥) صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب الحسن والحسين، ح(٣٧٤٦) (٧/ ٩٤).

وفي الصحيحين عن عمار رضي الله عنه أنه قال: «**تقتله الفئة الباغية**»[(١)]، وقد قال تعالى في القرآن: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ ۝٩﴾ [الحجرات: ٩].

فثبت بالكتاب والسنة وإجماع السلف على أنهم مؤمنون مسلمون، وأن عليَّ بن أبي طالب والذين معه كانوا أولى بالحق من الطائفة المقاتلة له، والله أعلم»[(٢)].

وقال: «ومما ينبغي أن يعلم: أنه وإن كان المختار الإمساك عما شجر بين الصحابة والاستغفار للطائفتين جميعاً وموالاتهم؛ فليس من الواجب اعتقاد أن كل واحد من العسكر لم يكن إلا مجتهداً ومتأولاً: كالعلماء، بل فيهم المذنب والمسيء، وفيهم المقصر في الاجتهاد لنوع من الهوى، لكن إذا كانت السيئة في حسنات كثيرة مرجوحة مغفورة.

«وأهل السنة» تحسن القول فيهم وتترحم عليهم، وتستغفر لهم، لكن لا يعتقدون العصمة من الإقرار على الذنوب، وعلى الخطأ في الاجتهاد، إلا لرسول الله ﷺ؛ ومن سواه فيجوز عليه الإقرار على الذنب والخطأ، لكن هم كما قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنۡهُمۡ أَحۡسَنَ مَا عَمِلُواْ وَنَتَجَاوَزُ عَن سَيِّـَٔاتِهِمۡ﴾ الآية. [الأحقاف: ١٦].

وفضائل الأعمال إنما هي بنتائجها وعواقبها لا بصورها»[(٣)].

٨ ـ قول النشار بأنه لايبرئ معاوية رضي الله عنه من قتل الحسن بن علي رضي الله عنهما، قد أجاب نفسه بأنه مجرد ظن لا دليل عليه، والمحققون من الرافضة على خلافه، بل يثبتون أن أهل الكوفة هم الذين طعنوه، فقد كمن له الجرَّاح بن سنان الأسدي في مظلم ساباط، فجرحه بمعول في فخذه، ظل متأثراً به حتى مات رضي الله عنه، وأمَّا معاوية رضي الله عنه فهو محب للحسن، معظم له، لا مصلحة له في قتله، بخلاف الرافضة فقد غضبوا من الصلح، ورأوا فيه ذلاً لهم، أذلهم الله، ولذا فقد عاقبوا الحسن بأن رفضوا أن تكون الإمامة في نسله، فانظر الفرق بين الطائفتين.

فهذا المسعودي الذي نقل منه النشار تهمة سم الحسن من قبل معاوية، يعود فيحقق الموضوع، ويذكر الحقيقة، ولا يشير إليها النشار.

قال المسعودي: «وقد كان أهل الكوفة انتهبوا سرادق الحسن ورحله، وطعنوا بالخنجر

(١) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب التعاون في بناء المساجد، ح(٤٤٧) (١/ ٥٤١)، وصحيح مسلم، كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل (٤/ ٢٢٣٥)، ح(٢٩١٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٣٢، ٤٣٣).

(٣) المرجع السابق (٤/ ٤٣٤).

في جوفه، فلما تيقن ما نزل به انقاد إلى الصلح»[١].

ويقول اليعقوبي ـ بعد أن بين أن الصلح قد شاع بين الناس قبل وقوعه، وأن الحسن قد أجاب إليه ـ: «.. فاضطرب العسكر، ولم يشك الناس في صدقهم، فوثبوا بالحسن فانتهبوا مضاربه وما فيها، فركب الحسن فرساً له، ومضى في مظلم ساباط، وقد كمن الجراح بن سنان الأسدي، فجرحه بمعول في فخذه، وقبض على لحية الجراح ثم لواها فدقَّ عنقه. وحمل الحسن إلى المدائن وقد نزف نزفاً شديداً، واشتدت به العلة، فافترق عنه الناس، وقدم معاوية إلى العراق، فغلب على الأمر، والحسن عليل شديد العلة، فلما رأى الحسن أن لا قوة به، وأن أصحابه قد افترقوا عنه فلم يقوموا به، صالح معاوية، وصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: أيها الناس، إن الله هداكم بأولنا، وحقن دماءكم بآخرنا، وقد سالمت معاوية، وإن أدري لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين»[٢].

ومع أني لا أصدق ما في كتب الرافضة من كون الحسن إنما سالم لعدم قدرته على القتال، بل قد سالم كما هو الثابت في كتب السنة من أجل حقن دماء المسلمين؛ ولكن أصدق بأنهم بمجرد أن علم الرافضة بإمكانية الصلح قاموا بالغدر بالحسن رضي الله عنه.

ولذا ـ كما يقول المفيد ـ: «اتفقت الإمامية على أن الإمام بعد النبي ﷺ في بني هاشم، ثم في علي والحسن والحسين، ومن بعده في ولد الحسين دون ولد الحسن عليه السلام إلى آخر العالم»[٣].

٩ ـ قول النشار عن معاوية بأنه لم يَسُدْ الناس إلَّا بشراء الذمم والضمائر فهذا كذب واضح، وقد تقدم ثناء الصحابة على معاوية بالسيادة بالأخلاق الحميدة، وحسن تدبير الأمور.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وبقي معاوية على ولايته تمام خلافته ـ أي: خلافة عمر ـ، وعمر ورعيته تشكره، وتشكر سيرته فيهم، وتواليه، وتحبه لما رأوا من حلمه وعدله، حتى إنه لم يشكه منهم مشتك، ولا تظلم منهم متظلم»[٤].

ويقول الذهبي: «وخلف معاوية خلق كثير يحبونه، ويتغالون فيه ويفضلونه، إما قد ملكهم بالكرم والحلم والعطاء، وإمَّا قد ولدوا في الشام على حبه، وتربى أولادهم على ذلك، وفيهم جماعة يسيرة من الصحابة، وعدد كثير من التابعين والفضلاء»[٥].

---

(١) مروج الذهب (٣/ ١٠).

(٢) تاريخ اليعقوبي (٢/ ١٢٢).

(٣) أوائل المقالات (٤٤). وانظر: العقيدة في أهل البيت (٤٨٣ ـ ٤٨٩).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/ ٤٥٧، ٤٥٨).

(٥) سير أعلام النبلاء (٣/ ١٢٨).

١٠ ـ نبز النشار معاوية رضي الله عنه بأنه الطليق ابن الطليق، وأنه من المؤلفة قلوبهم، فهذا ليس من الأمور التي يذم بها الإنسان، فإن الطلقاء هم مسلمة الفتح، وأكثرهم من المؤلفة قلوبهم، وقد تقدم بأن الراجح أن معاوية رضي الله عنه قد أسلم بين الحديبية وعمرة القضاء، لكنه ظل متكتماً على إسلامه حتى عام الفتح.

يقول ابن تيمية رحمه الله في رده على ابن المطهر الحلِّي: «وأمَّا قوله: إنه الطليق ابن الطليق، فهذا ليس نعت ذم، فإن الطلقاء هم مسلمة الفتح، الذين أسلموا عام فتح مكة، وأطلقهم النبي ﷺ، وكانوا نحواً من ألفي رجل، وفيهم من صار من خيار المسلمين، كالحارث بن هشام، وسهيل بن عمرو، وصفوان بن أمية، . . وعتاب بن أسيد الذي ولَّاه النبي ﷺ مكة لمَّا فتحها، وغير هؤلاء ممن حسن إسلامه، ومعاوية ممن حسن إسلامه باتفاق أهل العلم، ولهذا ولَّاه عمر بن الخطاب رضي الله عنه موضع أخيه يزيد بن أبي سفيان لمَّا مات أخوه يزيد بالشام»[١].

ويقول: «وتولية عمر. . معاوية ليس لها سبب دنيوي، ولولا استحقاقه للإمارة لما أمَّره، ثم إنه بقي في الشام عشرين سنة أميراً، وعشرين سنة خليفة، ورعيته من أشد الناس محبة له، وموافقة له، وهو من أعظم الناس إحساناً إليهم، وتأليفاً لقلوبهم»[٢].

ويقول ـ راداً على ابن المطهر الحلِّي ـ: «وأمَّا قوله: كان معاوية من المؤلفة قلوبهم. فنعم، وأكثر الطلقاء كلهم من المؤلفة قلوبهم، كالحارث بن هشام، وابن أخيه عكرمة بن أبي جهل، وسهيل بن عمرو، وصفوان بن أمية، وحكيم بن حزام، وهؤلاء من خيار المسلمين، والمؤلفة قلوبهم غالبهم حسن إسلامهم، وكان الرجل منهم يسلم أول النهار رغبة في الدنيا، فلا يجئ آخر النهار إلَّا والإسلام أحب إليه مما طلعت عليه الشمس»[٣].

وعلى كل حال، فقد ظلم النشار نفسه ظلماً عظيماً حين خاض فيما شجر بين الصحابة دون تبصر وروية، مستصحباً سوء الظن في بني أمية عامة، وفي معاوية رضي الله عنه خاصة، فجرَّه ذلك إلى منزلق عظيم، ووقع في جرم شنيع، فكفَّر معاوية وأبيه رضي الله عنهما، وقذفهما بأعظم التهم من النفاق والزندقة والكيد للإسلام من داخله، والسعي لتحطيم المجتمع الإسلامي، وغير ذلك من التهم التي نقلها من الرافضة، وزاد عليها، فلا أدري كيف استطاع الرافضة أن ينحدروا به إلى هذه الدركة من السوء؟.

---

(١) منهاج السنة (٤/ ٣٨٢).
(٢) المرجع السابق (٤/ ٣٨٢).
(٣) المرجع السابق (٤/ ٣٨٤).

المطلب الرابع

موقف النشار من عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما

أولاً: العرض:

يصف النشار الصحابي الجليل: عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما، بالذئب الغادر، والعدو اللدود لآل البيت، ويزعم أنه كان يلحد في الحرم، ويترك الصلاة على النبي ﷺ في خطبه معاداة لآل البيت.

يقول: «كان يزيد قد مات، وابن الزبير على مكة يتحكم أيضاً في أعناق المسلمين، ويلحد في آيات الله في البيت الحرام، ولا يصلي على الرسول نكاية في آل بيت رسول الله»(١).

ويقول: «كان الذئب الغادر عبد الله بن الزبير يحكم مكة في ذلك الوقت، وقد تحامل على آل الرسول، وأظهر لهم العداوة والبغضاء ـ بل إنه ـ في قلب البيت الحرام ترك الصلاة على رسول الله ﷺ في خطبته، فقيل له: لم تركت الصلاة على النبي؟. فقال: إن له أهل سوء يشرأبون لذكره، ويرفعون رؤوسهم إذا سمعوا به»(٢).

ويقول: «تمَّ الأمر لابن الزبير في الحجاز، وأرسل أخاه مصعب بن الزبير لقتال المختار بن أبي عبيد، ودافع المختار عن الكوفة دفاع الأبطال حتى قتل شهيداً في محبة آل البيت العلوي عام (٦٧هـ ـ ٦٨٦م). وقتل مصعب بن الزبير سبعة آلاف من أتباعه من الشيعة الحسينية غدراً بالسيف، وكانت إحدى الغدرات الكبرى في تاريخ الإسلام، بل قتل أيضاً زوجة المختار أسماء بنت النعمان بن بشير الصحابي حين رفضت أن تتبرأ من زوجها بعد موته وتلعنه، وقالت: إنه كان تقياً نقياً صواماً»(٣).

ويقول: «وحصر عبد الله بن الزبير بني هاشم في شعاب مكة، كما فعل من قبل مشركو قريش مع الرسول وبني هاشم»(٤).

ويقول: «ثم قامت فتنة الزبير ـ وقد ذكرنا من قبل كيف اختلف ابن الزبير مع محمد ابن الحنفية وعبد الله بن عباس، وكيف حبسهما في حجرة زمزم، وكاد أن يحرقهما، حتى أنقذهما أبو عبد الله الجدلي من قبل المختار بن أبي عبيد»(٥).

ويقول ـ زاعماً كتمان ابن الزبير بغض علي وأبناء فاطمة رضي الله عنهما ـ: «ولقد وقف ـ يعني:

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٤٧).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٨).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٤٩).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٥٥).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٢٥٦).

محمد ابن الحنفية ـ يقارع عبد الله بن الزبير الحجة، ويعرض نفسه للقتل حين وقف هذا الأخير يخطب، ويقول: «إنِّي لأكتم بغضكم أهل البيت منذ أربعين سنة، ثم هاجم علياً وأبناء فاطمة. وقد نفاه عبد الله بن الزبير إلى منى، وحبس ابنه الحسن بن محمد ابن الحنفية، ثم ادعى ابن الزبير ـ وهو يلحد في حرم الله ـ أنه العائذ بالبيت.. بل عمد ابن الزبير ـ بعد أن حصر محمد ابن الحنفية وبني هاشم ـ إلى حطب كبير، لو وقعت فيه شرارة من نار لم يسلم من الموت أحد»[1].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد غضب النشار أشد الغضب لمقتل المختار بن أبي عبيد الثقفي، المتنبي الكذاب، على يد مصعب بن الزبير، فصب جام غضبه ـ موافقة للرافضة ـ على الصحابي الجليل عبد الله بن الزبير رضي الله عنه ابن حواري رسول الله ﷺ، الذي حنَّكه وسماه رسول الله ﷺ، فأول طعام دخل إلى جوفه هو ريق رسول الله ﷺ، وقد عرف بالشجاعة والصدق والأمانة، والوفاء بالعهد والوعد رضي الله عنه، ومما جاء في فضله والثناء عليه ما يلي:

* أخرج البخاري بإسناده إلى أسماء رضي الله عنها أنها حملت بعبد الله بن الزبير، قالت: فخرجت وأنا متمٌّ، فأتيت المدينة، فنزلت بقباء، فولدته بقباء، ثم أتيت به النبي ﷺ، فوضعته في حجره، ثم دعا بتمرة فمضغها ثم تفل في فيه، فكان أول شيء دخل جوفه ريق رسول الله ﷺ ثم حنَّكه بتمرة، ثم دعا له وبرَّك عليه، وكان أول مولود ولد في الإسلام»[2].

* وأخرج البخاري أيضاً بإسناده إلى عائشة رضي الله عنها قالت: «أول مولود ولد في الإسلام عبد الله بن الزبير، أتوا به النبي ﷺ، فأخذ النبي ﷺ تمرة فلاكها، ثم أدخلها في فيه، فأول ما دخل بطنه ريق النبي ﷺ»[3].

* أخرج مسلم بإسناده إلى عروة بن الزبير، وفاطمة بنت المنذر بن الزبير، إنهما قالا: «خرجت أسماء بنت أبي بكر حين هاجرت، وهي حبلى بعبد الله بن الزبير، فقدمت قباء، فنفست بعبد الله بقباء، ثم خرجت حين نفست إلى رسول الله ﷺ ليحنكه، فأخذه رسول الله ﷺ منها فوضعه في حجره، ثم دعا بتمرة، قال: قالت عائشة: فمكثنا ساعة نلتمسها قبل أن نجدها، فمضغها، ثم بصقها في فيه، فإن أول شيء دخل بطنه لريق رسول الله ﷺ.

ثم قالت أسماء: ثم مسحه، وصلى عليه، وسمَّاه: عبد الله، ثم جاء وهو ابن سبع

---

(١) نشأة الفكر (٢/١٠٦).

(٢) الصحيح، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي ﷺ، وأصحابه إلى المدينة، ح(٣٩٠٩) (٧/٢٤٨).

(٣) المرجع السابق نفسه، ح(٣٩١٠).

سنين أو ثمان، ليبايع رسول الله ﷺ، وأمره بذلك الزبير، فتبسم رسول الله ﷺ حين رآه مقبلاً إليه، ثم بايعه»[١].

* أخرج الحاكم في مستدركه بإسناده إلى عامر بن عبد الله بن الزبير يحدث أن أباه حدثه أنه أتى النبي ﷺ وهو يحتجم، فلما فرغ قال: «**يا عبد الله، اذهب بهذا الدم فأهرقه حيث لا يراك أحد**»، فلما برزت عن رسول الله ﷺ عمدت إلى الدم فحسوته، فلما رجعت إلى النبي ﷺ قال: «**ما صنعت يا عبد الله**»، قال: جعلته في مكان ظننت أنه خاف على الناس، قال فلعلك شربته، قلت: نعم، قال: «**ومن أمرك أن تشرب الدم، ويلك من الناس، وويل للناس منك**»[٢].

وقد عزاه الهيثمي في مجمع الزوائد إلى الطبراني والبزار، وقال: رجال البزار رجال الصحيح غير هنيد بن القاسم وهو ثقة[٣].

وقد أورده ابن كثير في البداية والنهاية، وزاد فيه: «**لا تمسُّك النار إلَّا تَحِلَّة القسم، ويل للناس منك، وويل لك من الناس**»، فكانت تلك القوة التي به من ذلك الدم»[٤].

وأورده الذهبي في سير أعلام النبلاء عن التبوذكي: حدثنا هنيد بن القاسم: سمعت عامر بن عبد الله بن الزبير: سمعت أبي يقول: فذكره.

ثم قال الذهبي: «قال موسى التبوذكي: فحدثت به أبا عاصم، فقال: كانوا يرون أنَّ القوة التي به من ذلك الدم».

ثم قال: رواه أبو يعلى في مسنده، وما علمت في هنيد جرحة[٥].

وقد أثنى عليه أقرانه من صغار الصحابة، والتابعون ثناء عاطراً؛ من ذلك:

* قال ابن عباس رضي الله عنه حين سئل عنه: «كان قارئاً لكتاب الله، متبعاً لسنة رسول الله، قانتاً لله، صائماً في الهواجر من مخافة الله، ابن حواري رسول الله، وأمه بنت الصديق، وخالته عائشة، حبيبة حبيب الله، زوجة رسول الله فلا يجهل حقه إلَّا من أعماه الله»[٦].

* قال ابن عمر رضي الله عنهما حين مرَّ به وهو مصلوب: «رحمك الله، ماعلمتك إلَّا صواماً قواماً وصولاً للرحم..»[٧].

* قال عمر بن دينار: «ما رأيت مصلياً أحسن صلاة من ابن الزبير»[٨].

---

(١) الصحيح، كتاب الأداب، باب استحباب تحنيك المولود..، ح(٢١٤٦) (٣/ ١٦٩٠).
(٢) المستدرك، كتاب معرفة الصحابة، باب ذكر عبد الله الزبير بن العوام (٣/ ٥٥٤).
(٣) (٨/ ٢٧٠).
(٤) (١٢/ ١٨٩).
(٥) سير أعلام النبلاء (٣/ ٣٦٦).
(٦) البداية والنهاية (١٢/ ١٩١).
(٧) مختصر تاريخ دمشق (١٢/ ٢٠٧).
(٨) الإصابة في تمييز الصحابة (٤/ ٧٠).

* قال مجاهد: «كان ابن الزبير إذا قام للصلاة كأنه عمود»[(١)].

٢ ـ لقد تعرضت خلافة عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما إلى كثير من التشويه، ولم تستقر له الأمور، مثله في ذلك مثل علي بن أبي طالب رضي الله عنه، واعتبر زمانه زمان فتنة، وكل من عابه من الأخيار إنما عابوه بعدم إيثاره ـ بما هو حق له ـ منازعه من أجل حقن دماء المسلمين.

إنَّ خلافة عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما كانت خلافة صحيحة، فبعد أن مات معاوية رضي الله عنه، تمت البيعة ليزيد بن معاوية، فحدثت الفتن مرة أخرى، فخرج الحسين بن علي رضي الله عنهما على يزيد، فقتل عام ٦١هـ، ثم حدثت فتنة ابن الزبير حين امتنع عن بيعة يزيد، وتحول إلى مكة، وعاذ بالحرم، ونقض أهل المدينة البيعة ليزيد، فأرسل إليهم مسلم بن عقبة المرِّي، فكانت موقعة الحرَّة، التي انتصر فيها مسلم بن عقبة، فأسرف في القتل والنهب، ثم توجه إلى مكة قاصداً ابن الزبير، والذي بذل المبايعة ليزيد أخيراً، لكن يزيد لم يرض بالمبايعة حتى يأتيه أسيراً، فرفض ابن الزبير المهانة، ومات في الطريق مسلم بن عقبة، وتولى بعده حصين بن عبد الرحمٰن الكوفي، وتم حصار مكة، وفي أثناء ذلك جاء خبر موت يزيد، فانسحب جيش الشام، وهنا أعلن ابن الزبير طلب الخلافة، وبايعه على ذلك عامة أهل الأمصار ما عدا الشام، وتلقب بأمير المؤمنين، لا سيما وأن معاوية بن يزيد في الشام لم تدم خلافته إلا أياماً ثم خلع نفسه، وترك الناس يختارون خليفة لهم، فبهذا كانت خلافة ابن الزبير شرعية، وقد أراد مروان بن الحكم مبايعته لكنَّه صد عن ذلك، وبويع له بالخلافة على أجزاء من الشام، ثم دانت له الشام وأتبعها بمصر، وجاء بعده عبد الملك بن مروان، الذي استطاع ضم العراق أيضاً، وأرسل الحجاج بن يوسف إلى ابن الزبير، وحدث ما حدث من قتل ابن الزبير وصلبه، ثم انتهت الفتن باستقرار الخلافة لعبد الملك بن مروان، فهذه فتنة ابن الزبير باختصار.

قال ابن حجر رحمه الله: «ومناقب عبد الله وأخباره كثيرة جداً، وخلافته صحيحة، خرج عليه مروان بعد أن بويع له في الآفاق كلِّها إلَّا بعض قرى الشام، فغلب مروان على دمشق، ثم غزا مصر فملكها، ومات بعد ذلك، فغزا بعد مدة عبد الملك بن مروان العراق، فقتل مصعب بن الزبير، ثم أغزا الحجاج مكة، فقتل عبد الله. وقد كان عبد الله أولاً امتنع من بيعة يزيد بن معاوية، وسمى نفسه عائذ البيت، وامتنع بالكعبة، فأغزا يزيد جيشاً عظيماً فحلوا بالمدينة في وقعة الحرة ما اشتهر ثم ساروا من المدينة إلى مكة، فحاصروا ابن الزبير، ورموا البيت بالمنجنيق وأحرقوه، فجاءهم نعي يزيد بن معاوية وهم على ذلك، فرجعوا إلى الشام، فلما غزا الحجاج مكة كما فعل أسلافه، ورمى البيت بالمنجنيق، وارتكب أمراً عظيماً، وظهرت حينئذ شجاعة ابن الزبير، فحمى المسجد

---

(١) الإصابة في تمييز الصحابة (٤/ ٧٠).

وحده، وهو في عشر الثمانين، بعد أن خذله عامة أصحابه حتى قتل صابراً محتسباً، مقبلاً غير مدبر، رحمه الله تعالى، ورضي عنه»[١].

وقال الذهبي ـ عن خلافته ـ: «وبويع بالخلافة عند موت يزيد سنة أربع وستون، وحكم على الحجاز واليمن ومصر والعراق وخراسان وبعض الشام، ولم يستوثق له الأمر، ومن ثمَّ لم يعده بعض العلماء في أمراء المؤمنين، وعدَّ دولته زمن فرقة، فإن مروان غلب على الشام ثم مصر، وقام عند مصرعه ابنه عبد الملك بن مروان، وحارب ابن الزبير، وقتل ابن الزبير رحمه الله»[٢].

وقال الإمام النووي رحمه الله: «ومذهب أهل الحق أن ابن الزبير كان مظلوماً، وأن الحجاج ورفقته كانوا خوارج عليه»[٣].

وقد شرح قول ابن عمر رضي الله عنه حين مرَّ على ابن الزبير مصلوباً: «السلام عليك أبا خبيب، السلام عليك أبا خبيب، السلام عليك أبا خبيب، أما والله لقد كنت أنهاك عن هذا، أما والله لقد كنت أنهاك عن هذا، أما والله لقد كنت أنهاك عن هذا، أما والله إن كنت ما علمتُ صوَّاماً قواماً وصولاً للرحم، أما والله لأمة أنت أشرُّها لأمة خير»[٤].

قال: «قوله: لقد كنت أنهاك عن هذا. أي: عن المنازعة الطويلة»[٥].

٣ ـ لقد كان ابن الزبير معظماً لآل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، كيف لا وخالته عائشة رضي الله عنها من آل البيت، فما يزعمه النشار من أن ابن الزبير كان عدواً لدوداً لآل البيت، وأنه ترك الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم في خطبه معاداة لآل البيت، من الكذب الواضح، والذي لا يقوله عاقل يعي ما يقول، والذي دفع النشار إلى أن يقول ما قال، ويصف ابن الزبير بأنه ذئب غادر هو ما جرى بينه وبين المختار، فالنشار يعظم المختار ويحبه لما يعتقد فيه من نصرة آل البيت، وليس الأمر كما يظن.

إنَّ كتب التاريخ الموثقة مثل البداية والنهاية لابن كثير والكامل لابن الأثير، وكتب المقالات مثل: مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري، والملل والنحل للشهرستاني، والفرق بين الفرق للبغدادي، قد بينت حقيقة المختار، وأنه خائن غدَّار، كاهن متنبئ كذاب، يرغب في الملك والرئاسة، ويتخذ من حب آل البيت، والمطالبة بالثأر لهم شعاراً يخفي تحته أطماعه.

لقد كان المختار من الخوارج في بداية أمره، وكانت الشيعة تسبه وتعيبه[٦]، وكان

(١) تهذيب التهذيب (٥/ ٢١٤، ٢١٥).
(٢) سير أعلام النبلاء (٣/ ٣٦٤).
(٣) شرح مسلم (١٦/ ٩٩).
(٤) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر كذاب ثقيف ومبيرها (٤/ ١٩٧١)، ح(٢٥٤٥).
(٥) شرح مسلم (١٦/ ٩٩).
(٦) انظر: الكامل (٣/ ٣٣٧).

يبغض علياً بغضاً شديداً، وأراد الغدر بالحسن بن علي رضي الله عنهما حين توجه إلى المدائن مثخناً بالجراح بعد أن طعن، فما زالت الشيعة تبغضه لذلك[١]. ثم تحوَّل بعد ذلك شيعياً في الكوفة يرغب في نصرة الحسين بن علي رضي الله عنهما كما يزعم، فأخذه ابن زياد فحبسه وجلده حتى شفع له ابن عمر؛ لأنه زوج أخته، فخرج من السجن، وتوجه إلى ابن الزبير رضي الله عنهما في مكة، وعرض عليه مساعدته مقابل أن يوليه ويستعمله بعد ذلك[٢] فبعد أن ذهب الحصار الأول، ولم يستعمل ابن الزبير المختار، طلب المختار الخروج من مكة إلى الكوفة، وهناك أظهر التشيع، والمطالبة بقتل قتلة الحسين بن علي رضي الله عنهما، وفي الوقت ذاته يظهر الطاعة لابن الزبير رضي الله عنهما، واستطاع أن يجمع جيشاً لمواجهة ابن زياد، وجعل ابن الأشتر قائداً له، فانتصروا على ابن زياد، وقطعوا رأسه، وبعثوا به إلى عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما. ومن هنا صارت الشيعة تعظم المختار وتجله.

ثم إن عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما لما علم خداعه ومكره وسوء مذهبه، وأنه يريد التوجه إلى المدينة للاستيلاء عليها، بعث إليه أخاه مصعب بن الزبير، فحصره، ثم قتله، واحتز رأسه، وصلب كفه على باب المسجد، فاعتبر الرافضة هذا الأمر غدراً وخيانة، وذكر النشار أنها إحدى الغدرات الكبرى في تاريخ الإسلام، وأمَّا واقع الحال فإنه نصر من الله تعالى بهلاك الكهنة والسحرة والمتنبئين، وليس العدد الذي ذكره النشار صحيحاً؛ لأن كثيراً من جيش المختار لحق بجيش مصعب، ولم يتبق معه إلا عدد يسير، قيل إنهم تسعة عشر تحصنوا معه داخل قصره[٣].

يقول ابن كثير: «ثم زالت دولة المختار كأن لم تكن، وكذلك سائر الدول، وفرح المسلمون بزوالها، وذلك لأن الرجل لم يكن في نفسه صادقاً، بل كان كاذباً وكاهناً، وكان يزعم أن الوحي ينزل عليه على يد جبريل يأتي إليه»[٤].

ويقول: «وذكر العلماء أن الكذاب[٥] هو المختار بن أبي عبيد، وكان يظهر التشيع، ويبطن الكهانة، ويسر إلى أخصائه أنه يوحى إليه، ولكن ما أدري هل كان يدعي النبوة أم لا؟. وكان قد وضع له كرسي يُعظَّم، ويحف بالرجال، ويستر بالحرير، ويحمل على البغال، وكان يضاهي به تابوت بني إسرائيل المذكور في القرآن، ولا شك أنه كان ضالاً مضلاً، أراح الله المسلمين منه بعدما انتقم به من قوم آخرين من الظالمين»[٦].

---

(١) انظر: البداية والنهاية (١٢/ ٦٥).

(٢) انظر: الكامل (٣/ ٣٣٨).

(٣) انظر: البداية والنهاية (١٢/ ٧٠).

(٤) البداية والنهاية (١٢/ ٦٨).

(٥) يعني: الكذاب الوارد في حديث أسماء في صحيح مسلم قالت: قال رسول الله ﷺ: «**إن في ثقيف كذاباً ومبيراً**». ح(٢٥٤٥) (٤/ ١٩٧٢).

(٦) البداية والنهاية (١٢/ ٧١).

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري أنه كان يدعو بالإمامة لمحمد ابن الحنفية[١]. وذكر الشهرستاني أنه كان خارجياً ثم صار زبيرياً ثم صار شيعياً وكيسانياً[٢]. وقال: «ولمَّا وقف محمد ابن الحنفية على ذلك تبرأ منه، وأظهر لأصحابه أنه إنما نمس على الخلق ذلك ليتمشى أمره، ويجتمع الناس عليه. وإنما انتظم له ما انتظم بأمرين:

أحدهما: انتسابه إلى محمد ابن الحنفية. .

والثاني: قيامه بثأر الحسين بن علي رضي الله عنهما. .»[٣].

ثم ذكر الشهرستاني بعض عقائد المختار ومنها: جواز البداء على الله. وأن الملائكة تقاتل معه، وذكر أمر الكرسي المتقدم ذكره في كلام ابن كثير، وذكر أنه كان يسجع سجع الكهان[٤].

وجزم البغدادي أن الذي كان يقال له كيسان هو المختار بن أبي عبيد الثقفي، وأنه كان يجمع فرقته القول بأمرين اثنين: القول بإمامة محمد ابن الحنفية، والقول بجواز البداء على الله عز وجل[٥].

والمقصود هنا: بيان انقلاب الموازين عند النشار: إذ يحب المتنبئ الكذاب، الكاهن، الساحر، الغادر، ويبغض ابن حواري رسول الله ﷺ، الذي بايع رسول الله ﷺ وعمره سبع سنوات، وله الفضائل العظيمة، والمآثر الحسنة في تاريخ الإسلام، ثم يقوم باتهامه بالغدر، ويصفه بوصف الذئاب، سبحانك هذا بهتان عظيم.

٤ ـ لم يثبت أن ابن الزبير حصر بني هاشم في الشعب، وأنه وضع على الباب أخشاباً عظيمة، لو وقعت فيه شرارة لأحرقت مكة، هذا كله من أباطيل بعض الإخباريين، إذ إن ابن عباس رضي الله عنهما كان في مكة، وسئل عن ابن الزبير وأثنى عليه، وبيَّن أنه لم يأخذ عليه سوى عدم تقريبه إليه[٦]، ثم انتقل إلى الطائف، وعاش بقية حياته هناك، وكذلك محمد ابن الحنفية، لم يثبت أنه كان يذم ابن الزبير، بل كان مشفقاً عليه، وكان يتوقع قتله، وقد أثنى عليه أيضاً[٧].

وذكر ابن كثير قصة الحصار عن ابن جرير الطبري، ثم قال: «وفي صحتها نظر، والله أعلم»[٨].

---

(١) انظر: مقالات الاسلاميين (١/ ٩١).
(٢) انظر: الملل والنحل (١/ ١٤٧).
(٣) الملل والنحل (١/ ١٤٨).
(٤) انظر: الملل والنحل (١/ ١٤٨ ـ ١٥٠).
(٥) انظر: الفرق بين الفرق (٣٨).
(٦) انظر: البداية والنهاية (١٢/ ٢١٨).
(٧) انظر: المرجع السابق (١٢/ ٢٠٨).
(٨) البداية والنهاية (١٢/ ٣٦).

وأما اتهامه بأنه كان يلحد في الحرم، فهذا من كلام الرافضة واختراعهم أحاديث في ذلك، وقد تولى ابن كثير رَحِمَهُ اللَّهُ دفع هذه التهمة عنه، فقال ـ عن الحديث ـ: «وهذا الحديث منكر جداً، وفي إسناده ضعف، ويعقوب هذا هو القمِّي، وفيه تشيع وضعف، ومثل هذا لا يقبل تفرده به، وبتقدير صحته فليس هو بعبد الله بن الزبير، فإنه كان على صفات حميدة، وقيامه في الإمارة إنما كان لله عَزَّ وَجَلَّ، ثم هو كان له الأمر بعد موت معاوية بن يزيد لا محالة، وهو أرشد من مروان بن الحكم حيث نازعه بعد أن اجتمعت الكلمة عليه، وقامت البيعة له في الآفاق، وانتظم له الأمر، والله أعلم»[1].

(١) البداية والنهاية (١٢/٢٠٦).

المبحث الثاني
موقف النشار من التابعين وأئمة السلف من بعدهم

وفيه ستة مطالب:

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من محمد بن علي بن أبي طالب ومن ابنيه عبد الله والحسن ـ رحمهم الله ـ.

أولاً: العرض:

١ ـ يعتبر النشار محمد بن علي بن أبي طالب أفضل من الحسن والحسين، ويرى أنَّه صاحب أول مدرسة فكرية فلسفية في تاريخ الإسلام، وأن ابنيه الحسن وأبا هاشم عبد الله

من كبار المعلمين في تلك المدرسة، ويرى أنها قد خرَّجت أوائل رواد الفكر الإسلامي الكبار ـ كما يزعم ـ من أمثال: معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وواصل بن عطاء.

يقول: «. . وفي وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس ظهرت أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام، وهي مدرسة محمد ابن الحنفية، الابن الثالث لعلي بن أبي طالب، وأكثر أولاده علماً وسمتاً وفضلاً، وقد عُبِّر عن هذه المدرسة باسم المكتب، ولم يتنبه الباحثون إلى أهمية هذه المدرسة الأولى، بالرغم من أهميتها، وبالرغم من أنها تفوق مدرسة الحسن البصري في آثارها في أفكار المسلمين حينئذ، ولم يتنبه الباحثون أيضاً إلى أن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام إنما كان في المدينة، حيث ازدهرت تلك المدرسة ولم يكن في البصرة»[(١)].

ويقول: «ويهمنا الآن أنه كان في مكتب محمد ابن الحنفية أو في مدرسته في المدينة ابناه: الإمامان أبو هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية (المتوفى عام ٩٨هـ)، والحسن بن محمد ابن الحنفية (المتوفى عام ١٠١هـ)»[(٢)].

ويقول: «. . فلا شك إذن أن معبد الجهني إنما كان تلميذاً وأثراً لمدرسة محمد ابن الحنفية»[(٣)].

ويقول ـ عن الحسن بن محمد ـ: «وكان أكبر تلامذته غيلان بن مسلم الدمشقي»[(٤)].

ويقول: «وفي مدرسة أولاد ابن الحنفية تربى واصل بن عطاء»[(٥)].

٢ـ يرى النشار أنَّ آراء المرجئة، والمعتزلة، والقدرية، والكيسانية إنَّما خرجت من مكتب (مدرسة) محمد ابن الحنفية وابنيه أبي هاشم والحسن، فالذي أنشأ الإرجاء هو الحسن، والذي أنشأ الاعتزال هو أبو هاشم، والذي أنشأ القول بالقدر وكان وراء حركة المختارية هو والدهما، فهذه المقالات الشنيعة في الإسلام يضيفها جميعها إلى محمد ابن الحنفية وابنيه.

يقول: «كان الجبر حينئذ دعوة سياسية استخدمها بنو أمية ضد العلويين، وضد جمهور المسلمين كله. . ورأى محمد ابن الحنفية، وابنه أبو هاشم، وهما أصحاب البيت الذي سلب الحق: أن يعلنا في هدوء الفكرة المضادة: إنكار القدر، وإنكار إضافته إلى الله»[(٦)].

ويقول: «وفي هذا المكتب، وفي المدينة نفسها، تبلورت الفكرة التي عرفت باسم

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٢٩)، وانظر: (١/ ٢٣٠).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٣٠)، وانظر: (١/ ٣٨١).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٣٢).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٣٠).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٨٢)، وانظر: (١/ ٣٨٣) (١/ ٤١٠).
(٦) المرجع السابق (١/ ٢٣٢).

القدرية، الفكرة التي تنكر: أن أعمالنا إنما تجري بقدر الله، وأن علينا الخضوع التام لهذا القدر الذي لا مناص منه ولا فرار»[١].

ويقول ـ مبيناً مكانة الحسن في الدعوة إلى الإرجاء ـ: «الإمام الحسن بن محمد ابن الحنفية (المتوفى عام ١٠١هـ) شخصية من أهم شخصيات الفكر الإسلامي.. وقد كتب أول كتاب في العقائد في الإسلام، وهو كتاب في الإرجاء في الشام، كما أن الإمام أبو حنيفة قد تأثر به، وإنه لم يكن قابله وتتلمذ عليه، فقد نفذ إرجاء الحسن إليه، وردده أبو حنيفة. وقد كان لكتاب «في الإرجاء» أثر كبير في العالم الإسلامي»[٢].

ويقول ـ عنه ـ: «مرجئ بحت»[٣].

ويقول ـ عنه ـ: «أعلن أنه لا يضر مع الإيمان معصية، وكان يكتب للأمصار، ويعلنها بين الناس، وبينما كان منطق الخوارج أنَّ مرتكب الكبيرة كافر ويجب قتله، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها»[٤].

وكما تقدم، فهو يرى أن غيلان تتلمذ على الحسن، وأخذ القول بالإرجاء عنه.

يقول: «ويبدو أن غيلان كان مرجئاً أيضاً، وقد كان هذا من أثر تلمذته على الحسن بن محمد ابن الحنفية»[٥].

ويذكر دور أبي هاشم في الاعتزال، فيقول ـ عنه ـ: «معتزلي بحت»[٦].

ويقول ـ عن واصل ـ: «ومن المؤكد أنه أخذ الكثير عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية»[٧].

ويقول: «كان أول من قام بالاعتزال»[٨].

ويقول: «إنَّ من الثابت أن واصلاً قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبي هاشم»[٩].

وأمَّا عن دور محمد ابن الحنفية في الحركة المختارية والكيسانية وإبراز عقائد الشيعة الغالية، فيقول ـ عنه ـ: «وكان وراء حركة المختار»[١٠].

ويقول: «ومن الواضح أيضاً، أنه هو الذي استعمل المختار بن أبي عبيد على العراقين

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٣١)، وانظر (١/ ٣١٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٣٠)، وانظر: (١/ ٢٤٢، ٢٤٣) (٢/ ٦٠).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٨٣).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٣٣).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٢٤).
(٦) المرجع السابق (١/ ٣٨٣).
(٧) المرجع السابق (١/ ٣٨٢).
(٨) المرجع السابق (١/ ٣٧٩)، وانظر (٢/ ٦٠).
(٩) المرجع السابق (١/ ٣٨٣).
(١٠) المرجع السابق (١/ ٢٣١)، وانظر: (٢/ ٤٨).

بعد قتل الحسين، وأمره بالطلب بدمه، والثأر له، وقتل قاتليه، وطلبهم حيث كانوا، وقد فعل المختار هذا»[١].

ويقول: «لقد كان لمحمد ابن الحنفية وابنه أبي هاشم أكبر الأثر في تكوين العقائد الشيعية الحقيقية»[٢].

ويقول: «مبدأ التقية يتقرر هنا كمبدأ شيعي على يد محمد ابن الحنفية»[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ مما لا شك فيه، أنَّ لمحمد بن علي فضلاً وعلماً كبيراً كما ذكر النشار، لكنَّه أخطأ حين فضَّله على أخويه الحسن والحسين رضي الله عنهما، فهما صحابيان وهو تابعي، وهما ابنا بنت رسول الله ﷺ، وهو ليس منها وليس هذا فحسب، بل قد ورد النص الصريح بتفضيلهما، وقد وصفهما رسول الله ﷺ بأنهما سيدا شباب أهل الجنة، وأنهما ريحانتاه في هذه الدنيا، وابن الحنفية رحمه الله يعرف قدرهما، ويجلهما إجلالاً عظيماً.

روى البخاري بإسناده إلى ابن عمر رضي الله عنهما، وقد سأله رجل من العراق عن المحرم يقتل الذباب، فقال: أهل العراق يسألون عن الذباب وقد قتلوا ابن ابنة رسول الله ﷺ، وقال النبي ﷺ: «**هما ريحانتاي من الدنيا**»[٤].

وروى الإمام أحمد بإسناده إلى أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**الحسن والحسين سيدا، شباب أهل الجنة**»[٥].

إلى غير ذلك من الأحاديث الكثيرة في فضلهما معاً، أو في فضل كل واحد منهما على حدة[٦]، فلا أدري ما السر وراء تفضيل النشار لابن الحنفية عليهما، رغم أن الشيعة والمعتزلة لا تقول بذلك، وإنما تقول بذلك الكيسانية؟. فهل هذه كيسانية من النشار أم عجلة في الكتابة، لا يقصد من ورائها إلَّا الثناء على ابن الحنفية بسعة العلم فذكر أنه أفضل من أخويه؟. أم لأنه ينسب البدع الكبار إلى ابن الحنفية، فيرى فضله لذلك؟!.

٢ ـ لقد نسب النشار زوراً وبهتاناً البدع الشنيعة إلى ابن الحنفية وابنيه، فنسب إليهم بدع المرجئة والقدرية والمعتزلة والكيسانية، وأضاف إليهم التأثير على رؤوس المبتدعة

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٥٦).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥٣).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٦).

(٤) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الحسن والحسين، ح(٣٧٥٣) (٧/ ٩٥).

(٥) المسند (٣/ ٣)، وأخرجه الترمذي في سننه، في كتاب المناقب، باب مناقب الحسن والحسين، ح(٣٧٦٨) (٥/ ٦٥٦)، وقال: حديث حسن صحيح.

(٦) انظر: العقيدة في أهل البيت (١٤٤ ـ ١٥١). وعقيدة أهل السنة والجماعة في الصحابة الكرام (١/ ٣٥٣ ـ ٣٦٧).

مثل: غيلان الدمشقي ومعبد الجهني، وواصل بن عطاء، والمختار بن أبي عبيد، فلم يبق من البدع لم يضفها إليهم سوى بدعتي الجبر والخوارج، وأضاف إليهم تلك البدع الكفرية وغير الكفرية، فهل في هذا الأمر محبة لآل البيت؟، وهل في هذه البدع منقبة لابن الحنفية وابنيه حتى ينسبها إليهم؟.

في الحقيقة ليس الأمر سوى محاولة يائسة من النشار من أجل إثبات أن الفكر الفلسفي في الإسلام كان مبتدؤه من آل البيت، وهو في هذا يحاكي المعتزلة والشيعة حين نسبوا عقائدهم إلى آل البيت، فحاول هو أن ينسب إلى آل البيت إنشاء مدرسة لتعليم مادتي الفلسفة وعلم الكلام، كان مديرها ابن الحنفية، والأساتذة فيها: أبو هاشم عبد الله والحسن ابناه، ومن هنا نشأ الفكر الفلسفي في الإسلام، فانطلقت القدرية والمرجئة والمعتزلة والكيسانية، وخرج روَّاد الفكر الفلسفي في الإسلام، كما يزعم النشار، وهذا خيال واسع، لا دليل عليه من الواقع، بل الواقع ينفيه ويضاده.

لقد أخذ النشار كلمة «مكتب» من المنية والأمل لابن المرتضى[1]، وبنى عليها هذا البناء الواهي، ولم يكن محمد ابن الحنفية يعلِّم الناس غير ما سمعه من أبيه، علي بن أبي طالب رضي الله عنه، ولم يكن ابناه يعلمان الناس غير ما تعلماه من والدهما، إلَّا ما كان من الحسن من خطأ في الإرجاء في الحكم، وقد تاب منه وندم، وسأذكر جملة من ثناء أهل العلم عليهم:

أ ـ ثناء أهل العلم على محمد ابن الحنفية:

* قال العجلي ـ عنه ـ: «تابعي، ثقة، كان رجلاً صالحاً، يكنى أبا القاسم»[2].

* وقال إبراهيم بن الجنيد: «لا يعلم أحد السند عن علي عن النبي ﷺ أكثر، ولا أصح مما أسند محمد ابن الحنفية»[3].

* وقال ابن حبان ـ عنه ـ: «كان من أفاضل أهل البيت»[4].

* وقال ابن العماد الحنبلي: «كان ابن الحنفية نهاية في العلم، غاية في العبادة، وتوقف عن حمل راية أبيه يوم الجمل، وقال: هذه مصيبة عمياء، فقال له أبوه، ثكلتك أمك، أتكون عمياء، وأبوك قائدها، وروي نحو هذا في يوم صفين عنه ـ وقيل له كيف كان أبوك يقحمك المهالك دون أخويك، فقال: كانا عينيه، وكنت يده، فكان يتقي عن عينيه بيده. وكان شديد القوة»[5].

---

(١) انظر: (١٣٥).
(٢) تهذيب التهذيب (٩/ ٣٥٤).
(٣) مختصر تاريخ دمشق (٢٣/ ٩٦).
(٤) مشاهير علماء الأمصار (٧٩).
(٥) شذرات الذهب (١/ ١٦٥).

وقد وصفه غير واحد بأنه كان ورعاً كثير العلم[١].

وقال الزركلي ـ عنه: «أحد الأبطال الأشداء في صدر الإسلام، وهو أخو الحسن والحسين، غير أن أمهما فاطمة الزهراء، وأمه خولة بنت جعفر الحنفية، ينسب إليها تمييزاً له عنهما، وكان يقول: الحسن والحسين أفضل منِّي، وأنا أعلم منهما. كان واسع العلم، ورعاً، أسود اللون، وأخبار قوته وشجاعته كثيرة»[٢].

فهذا هو محمد ابن الحنفية من علماء الإسلام، تابعي، متابع في عقيدته وعبادته، لم يعرف بالبدع ولا الكذب ولا الغدر ولا الخيانة، ولم تكن له مدارس خاصة، ولا مكاتب سرية، لكن الكيسانية غلت فيه، وكذبوا عليه، وكان يتبرأ منهم في خطبه ومجالسه، فكيف يضيفهم النشار إليه، وكيف ينسب المختار تلميذاً له، وابن الحنفية يبغضه ويتبرأ منه.

يقول الذهبي: «كانت الشيعة في زمانه، تتغالى فيه، وتدَّعي إمامته، ولقبوه بالمهدي، ويزعمون أنَّه لم يمت»[٣].

وأورد عن أبي عوانة عن أبي جمرة قال: كانوا يقولون لابن الحنفية: سلام عليك يا مهدي، فقال: أجل، أنا مهدي، أهدي إلى الرشد والخير، اسمي محمد، فقولوا: سلام عليك يا محمد، أو يا أبا القاسم»[٤].

وذكر عدم محبة محمد ابن الحنفية لكثير مما يأتي به المختار، وكراهيته لغلو الغلاة في أهل البيت[٥].

وقال ابن منظور في مختصر تاريخ دمشق: «كان ابن الحنفية يكره أمر المختار، وما يبلغه عنه، ولا يحب كثيراً مما يأتي به»[٦].

وقد ذكر كتاب الفرق من أمثال: أبي الحسن الأشعري، والشهرستاني، وابن تيمية، انتحال الكيسانية لابن الحنفية، وغلوهم فيه، وذكروا جملة من عقائدهم الغالية فيه، ومنها: أنه ما زال حياً، مغيباً في جبال رضوى، أسد عن يمينه، ونمر عن شماله، يحفظانه، عنده عسل وماء، حتى يأذن الله له بالخروج، فيخرج ليملأ الأرض عدلاً ونوراً، بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً[٧].

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ١١٥)، وانظر ترجمته في: التاريخ الكبير (١/ ١٨٣)، والعبر (١/ ٦٨).
(٢) الأعلام (٦/ ٢٧٠).
(٣) سير أعلام النبلاء (٤/ ١١).
(٤) المرجع السابق (٤/ ١٢٣).
(٥) انظر: المرجع السابق (٤/ ١٢١، ١٢٢).
(٦) انظر: (٢٣/ ١٠٢).
(٧) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٩١ ـ ٩٥)، والملل والنحل (١/ ١٤٧ ـ ١٥٠)، ومنهاج السنة (٣/ ٤٧٤ ـ ٤٧٧).

ب ـ ثناء أهل العلم على أبي هاشم عبد الله بن محمد:

* قال ابن حبان ـ عنه ـ: «من عباد أهل المدينة، وقراء أهل البيت»[(١)].

* وقال ابن عبد البر: «كان أبو هاشم عالماً بكثير من المذاهب والمقالات، وكان عالماً بالحدثان[(٢)] وفنون العلم»[(٣)].

* وقال ابن سعد: «كان أبو هاشم صاحب علم ورواية، وكان ثقة، قليل الحديث»[(٤)].

وقد أصابه أيضاً بسبب انتحال الشيعة إياه ما أصاب والده من تشويه السمعة، حتى طعن فيه بعض أهل العلم، بسبب ما تصله من أخبار مكذوبة عنه.

يقول ابن سعد: «كانت الشيعة يلقونه، وينتحلونه»[(٥)]، ويزعمون أنه ادعى الإمامة لنفسه، ثم عند وفاته أوصى بها لمحمد بن علي بن عبد الله بن عباس، ودفع إليه كتبه، وعلمه ما عنده من الأسرار، وغير ذلك من الكذب والبهتان[(٦)].

وأمَّا قول الزهري ـ عنه ـ: بأنه يتبع السبئية، فالصواب: أنه كان يتتبع أحاديث السبئية، أي يجمعها، فقد كان عالماً من علماء المقالات، لا أنه كان من أتباعهم ـ حاشاه عن ذلك ـ رَحِمَهُ اللَّهُ.

قال الذهبي: «قال البخاري: قال علي: حدثنا ابن عيينة، حدثنا الزهري، قال: «كان الحسن أوثقهما ـ أي: أوثق الأخوين ـ، وكان عبد الله يتبع السبئية، رواه الحميدي عن سفيان، ولفظه: كان يجمع أحاديث السبئية»[(٧)].

وأمَّا ما ذكره النشار من تتلمذ واصل بن عطاء على يديه، وصحبته إياه صحبة طويلة، فهذا باطل من جهتين: من جهة تاريخية ومن جهة عقائدية، فالتاريخ يقول بأن أبا هاشم مات كهلاً، سنة ثمان وتسعين[(٨)]، وكان عمر واصل حينذاك لا يتجاوز الثامنة عشرة من عمره[(٩)]، فأين الصحبة الطويلة؟. وأمَّا الناحية العقائدية، فإن واصل بن عطاء عقائده مخالفة تمام المخالفة لعقيدة أبي هاشم في جده، علي بن أبي طالب، وأيضاً عقائد واصل لم تظهر إلَّا بعد عام (١٠٥) للهجرة، فلا تلمذة ولا صحبة، وإنما هو تزوير سند قام به المعتزلة، مضاهاة لسند أهل السنة والجماعة، حاولوا إلصاقه بآل البيت، ليكون سبباً في

---

(١) مشاهير علماء الأمصار (١٥٥).
(٢) هكذا، ولعلها: بالحديث.
(٣) تهذيب التهذيب (٦/ ١٦).
(٤) مختصر تاريخ دمشق (١٣/ ٣٠١).
(٥) المرجع السابق نفسه.
(٦) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٩٤، ٩٥)، والملل والنحل (١/ ١٥٠ ـ ١٥٢).
(٧) سير أعلام النبلاء (٤/ ١٢٩، ١٣٠)، وانظر: التاريخ الكبير (٥/ ٨٦).
(٨) انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ١٣٠)، والعبر (١/ ٨٧)، ومختصر تاريخ دمشق (٣/ ٣٠١).
(٩) ولد واصل عام ٨٠ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٦٤).

ترويج عقائدهم بين العامة، كما فعلت الشيعة ذلك أيضاً، وسيأتي إيضاح ذلك ـ بمشيئة الله ـ عند بيان موقف النشار من سند المعتزلة.

جـ ـ ثناء أهل العلم على الحسن بن محمد:

* قال الذهبي عنه: «كان من علماء أهل البيت، وناهيك أن عمرو بن دينار يقول: ما رأيت أحداً أعلم بما اختلف فيه الناس من الحسن بن محمد، ما كان زهريكم إلَّا غلاماً من غلمانه»[(١)].

* وقال عنه ابن حبان: «من أفاضل أهل البيت، وأميلهم إلى أبي بكر وعمر، كان يقول: من خلع أبا بكر وعمر فقد خلع السنة، مات في زمن عبد الملك بن مروان، وكان من أعلم الناس بالاختلاف»[(٢)].

وقد خاض رَحِمَهُ اللهُ في أحداث الفتنة، فأراد أن يصلح بين الناس فأخطأ خطأ عظيماً، فقد أراد أن يجمع الناس على أبي بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، فعليهما يعقد الولاء والبراء، لاجتماع الأمة عليهما، وأمَّا من جاء بعدهما فقد اختلفت الأمة عليه، فكان يرى أن يرجأ أمر هؤلاء إلى الله، فلا يحكم لأحدهم بالصواب أو الخطأ، ولا يتولون، ولا يتبرأ منهم أحد، أراد بذلك الإصلاح، فأتى بهذا الرأي المنكر، ثم ندم عليه، وأقلع عنه وتاب، فإرجاؤه ليس إرجاء العمل، لا إرجاء الجهمية ولا إرجاء الأشاعرة ولا إرجاء الفقهاء وإنما هو إرجاء في الحكم وإرجاء في الولاء والبراء، وقد اندثر هذا القول وذهب، ولم يبق إلا إرجاء العمل.

ذكر ابن حجر رَحِمَهُ اللهُ في تهذيب التهذيب عن عطاء بن السائب عن زاذان وميسرة أنهما دخلا على الحسن بن محمد فلاماه على الكتاب الذي وضع في الإرجاء فقال لزاذان: «يا أبا عمر، لوددت أني كنت مت ولم أكتبه»[(٣)].

وقال ابن حجر: «المراد بالإرجاء الذي تكلَّم الحسن بن محمد فيه غير الإرجاء الذي يعيبه أهل السنة المتعلق بالإيمان، وذلك أني وقفت على كتاب الحسن بن محمد المذكور، أخرجه ابن أبي عمر العدني في كتاب الإيمان له في آخره، قال: حدثنا إبراهيم بن عيينة عن عبد الواحد بن أيمن قال: كان الحسن بن محمد يأمرني أن أقرأ هذا الكتاب على الناس؛ أما بعد: فإنا نوصيكم بتقوى الله، فذكر كلاماً كثيراً في الموعظة، والوصية لكتاب الله، واتباع ما فيه، وذكر اعتقاده، ثم قال في آخره: ونوالي أبا بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، ونجاهد فيهما؛ لأنهما لم تقتتل عليهما الأمة، ولم تشك في أمرهما، ونرجئ

---

(١) سير أعلام النبلاء (٤/ ١٣٠).

(٢) مشاهير علماء الأمصار (٨٠).

(٣) تهذيب التهذيب (٢/ ٣٢١).

من بعدهما ممن دخل في الفتنة، فنكل أمرهم إلى الله، إلى آخر الكلام، فمعنى الذي تكلم فيه الحسن أنه كان يرى عدم القطع على إحدى الطائفتين المقتتلتين في الفتنة بكونه مخطئاً أو مصيباً، وكان يرى أنه يرجئ الأمر فيهما، . .»[١].

وقال الذهبي: قال ابن سعد ـ عن محارب بن دثار ـ: «كان من المرجئة الأولى، الذي يرجئون علياً وعثمان إلى أمر الله، ولا يشهدون عليهما بإيمان ولا بكفر»[٢].

وقد سبق الحديث عن إرجاء الحسن بن محمد، وبيان غلط النشار فيه، وعدم قدرته على التفريق بينه وبين إرجاء العمل، وعدم قدرته على التفريق بين إرجاء الفقهاء وإرجاء الغلاة، والذي يهمنا هنا إثبات براءة الحسن من المرجئة عموماً، وتوبته من إرجاء الحكم وندمه على ذلك.

وأخلص من هذه المسألة بالقول ببراءة محمد ابن الحنفية وابنيه مما أضافه النشار إليهم من البدع، ومن تتلمذ أهل الضلال عليهم، فهم من علماء السلف، وعباد المسلمين، الذين اقتفوا أثر النبي ﷺ وصحبه الكرام عقيدة وعبادة وخلقاً.

المطلب الثاني

موقف النشار من أيوب السختياني والأوزاعي ـ رحمهما الله ـ

أولاً: العرض:

١ ـ يتردد النشار في عدالة الإمام أيوب السختياني رحمه الله، ويشك في كونه كان ناصحاً أميناً للحسن البصري رحمه الله حين كلَّمه في القدر؛ لأنه في ظنه يمكن أن يكون عميلاً لبني أمية.

يقول: «وسواء أكان أيوب عميلاً لبني أمية أم ناصحاً أميناً، فقد تراجع الحسن عن رأيه»[٣].

٢ ـ يجزم النشار بعدم عدالة الإمام الأوزاعي، لكونه كان عميلاً لبني أمية، أي: منافقاً، يبيع دينه بعرض من الدنيا زائل.

يقول: «وألاحظ أن هذه المباحث القدرية الأولى، إنما نشأت عن بنية المجتمع الإسلامي حينئذ، مع اجتهاد عقلي في النص القرآني وفي السنة، ولكن الأوزاعي. . وكان من عملاء بني أمية، يذكر أن أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق، يقال له: سوسن. كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر، وأخذ معبد عنه، وأخذ غيلان ابن مسلم الدمشقي عن معبد»[٤].

(١) تهذيب التهذيب (٢/ ٣٢١).
(٢) سير أعلام النبلاء (٥/ ٢١٨).
(٣) نشأة الفكر (١/ ٣١٧).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣١٩).

ويقول: «. . ورأى هشام أن يضفي على قتله لغيلان وصاحبه صالح بعض المشروعية، فدفع به إلى الأوزاعي ليناقشه، ويفتي في أمره، وكان الأوزاعي عميلاً وضيعاً لبني أمية، عاش في رحابهم، يغدقون عليه الأموال، ويشترون دينه ودنياه، ويدفعون ثمن فتاويه، وهو يحارب مجتمع المسلمين، ويفتي بقتل كل من عبَّر عن آلام هذا المجتمع، وناقش الأوزاعي غيلان، وثبت غيلان على رأيه، فأفتى الأوزاعي لهشام بتعذيبه وقتله»[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ يحمل النشار في ذهنه معلومات غير دقيقة عن عقيدة الجبرية وعقيدة القدرية، وعقيدة السلف الصالح في القدر، فهو يظن أنَّ كل من قال بأن أعمالنا تجري بقدر من الله: جبري، ويظن أن كل من قال بأن العبد مختار لأعماله وله مشيئة وقدرة عليها: قدري، وليس الأمر كذلك بل هذا هو مجموع عقيدة السلف الصالح في أعمال العباد، بأن للعباد مشيئة واختياراً لأفعالهم الاختيارية، وكل ذلك لا يقع إلا بمشيئة الله تعالى، فالله خالق العباد وخالق أفعالهم، والعباد فاعلون حقيقة لأعمالهم، ولهم قدرة عليها ومشيئة واختيار، وقد تقدم بيان معتقد السلف في القدر، وسيتكرر معنا كثيراً ـ بمشيئة الله ـ عند نقد مواقف الفرق في القدر، والذي أقصده هنا، أن النشار أخطأ حين ظن أن من يقول بأن أعمال العباد واقعة بمشيئة الله أنه جبري، وأخطأ حين ظن أن الدولة الأموية تدعم هذا التوجه لأغراض سياسية، وبالتالي فهو يرى أن الأئمة الذين وقفوا ضد القدرية كانوا عملاء لبني أمية، من أجل إخضاع الشعب لهم، فهذه أخطاء مركبة في صورة علمية مناسبة للعصر الحديث، ليس لها أي سند من الحقيقة، ولذا فقد أخطأ النشار على علماء السلف الذين وقفوا في وجه من كفر بالله تعالى، ونفى قدره السابق، سواء في ذلك العلم والكتابة أو الإرادة والمشيئة، ووصفهم بالخيانة للأمة الإسلامية بدعم أفكار منحرفة مغلوطة، فطعن في أيوب السختياني والإمام الأوزاعي رحمهما الله.

٢ ـ لقد تردد النشار في عدالة أيوب السختياني رَحِمَهُ اللهُ، وقد ورد الثناء العاطر عليه من جملة كبيرة من السلف، ووصف بالصلابة في السنة، والقمع لأهل البدعة، ومن ذلك:

* قال ابن حبان رَحِمَهُ اللهُ عنه: «كان من سادات أهل البصرة، وعباد أتباع التابعين وفقهائهم، ممن اشتهر بالفضل والعلم والنسك، والصلابة في السنة، والقمع لأهل البدع»[(٢)].

* قال عنه الإمام مالك: «كان من العالمين العاملين الخاشعين».

وقال: «كتبت عنه لما رأيت من إجلاله للنبي ﷺ».

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٢٣).

(٢) مشاهير علماء الأمصار (١٨٠).

وقال: «كان من عباد الناس وخيارهم»[١].

* قال حمَّاد بن زيد: «كان أيوب أفضل من جالسته، وأشده اتباعاً للسنة»[٢].

* قال البخاري: قال أبو الوليد عن شعبة: «وكان أيوب سيد المسلمين»[٣].

* أورد الذهبي في سير أعلام النبلاء قول يونس بن عبيد عنه: «ما رأيت أحداً أنصح للعامة من أيوب والحسن»[٤].

فهل مثل هذا يشك في عدالته ونصحه، رَحِمَهُ اللَّهُ رحمة واسعة.

٣ ـ لقد فحش النشار في سب الإمام الأوزاعي، فوصفه بأسوأ الصفات؛ كل ذلك من أجل أنه أشار إلى أن من مصادر أقوال القدرية: النصارى، وأفتى بكفر من أنكر علم الله السابق وكتابته لمقادير الخلائق؛ لأن هذا الأمر يخالف ما يسعى النشار إلى إثباته، وهو أن القدرية سلف المعتزلة والممهدين لظهورها قد خرجوا بأقوالهم عن دائرة الإسلام، واستمدوها من النصرانية وغيرها، وهذا الأمر لا يوافق عليه النشار البتة؛ لأنه يسعى من أجل إثبات أن القدرية والجهمية ومن تلاهما من المعتزلة نشأت أقوالهم من خلال النظر العقلي في نصوص الكتاب والسنة، وهم بذلك بناة الحضارة الإسلامية، فبئس نظرهم العقلي، وبئست حضارتهم، فلا عقل لديهم صحيح، ولا فكر مستقيم، بل شبهات وآراء وأهواء باطلة، ضلوا بها وأضلوا كثيراً من الناس، وهنا جملة من ثناء العلماء على الإمام الأوزاعي تذهب بطعون النشار مع أدراج الرياح:

* يقول عنه ابن حبان: «أحد أئمة الدنيا فقهاً وعلماً وورعاً وحفظاً، وفضلاً وعبادة وضبطاً مع زهادة»[٥].

* وقال عنه ابن عيينة: «كان إمام أهل زمانه»[٦].

* وقال عنه بقية بن الوليد: «إنَّا لنمتحن الناس بالأوزاعي، فمن ذكره بخير عرفنا أنه صاحب سنة»[٧].

* وقال عنه الذهبي: «شيخ الإسلام، وعالم أهل الشام»[٨].

وقال عنه: «كان الأوزاعي كبير الشأن»[٩].

---

(١) أقوال الإمام مالك، نقلتها من تهذيب التهذيب (١/ ٣٩٨).
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) التاريخ الكبير (١/ ٣٨١).
(٤) (٦/ ٢٠).
(٥) مشاهير علماء الأمصار (٢١١).
(٦) تهذيب التهذيب (٦/ ٢٤١).
(٧) المرجع السابق نفسه.
(٨) سير أعلام النبلاء (٧/ ١٠٧).
(٩) المرجع السابق نفسه.

* قال عنه الإمام مالك: «الأوزاعي إمام يقتدى به»[١].

فهذا هو الأوزاعي، إمام أهل الشام فقهاً وزهداً[٢]، يأتي النشار فيطعن فيه بتلك الطعون من أجل غيلان الدمشقي، الذي ينكر علم الله السابق وكتابته لأعمال العباد، فالله المستعان، وعليه التكلان.

المطلب الثالث

موقف النشار من الحسن البصري رحمه الله

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أنَّ الحسن البصري رحمه الله أسس مدرسة فكرية في البصرة، كما أسس محمد ابن الحنفية رحمه الله مدرسة فكرية في المدينة، وأن روَّاد الفكر الإسلامي ـ كما يسميهم النشار ـ وهم القدرية الأوائل، انتقلوا من مدرسة المدينة إلى مدرسة البصرة، ومنها برزوا، وظهرت حركتهم فيها، وأن الحسن البصري كان منهم، لكنَّه تراجع فيما بعد.

ويشكك النشار في حقيقة تراجع الحسن عن القول بالقدر، لاحتمال أن يكون فعل ذلك تقية من بني أمية، فهو يعلم ـ كما يزعم النشار ـ أن الرأي إذا انتشر لم يمت أبداً، ويزعم النشار أن الحسن البصري كان يذكر الرأي ونقيضه، محافظة على نفسه وعلى تلامذته ومدرسته.

يقول: «كان الحسن البصري يعقد حلقته أو مدرسته، وكان يلقي إليها بأفانين العلوم الإسلامية، ويحاول ـ قدر استطاعته ـ هو وتلاميذه تجنب فتن السياسة وفتن الدنيا، وعن هذه المدرسة ظهرت الفرق المتعارضة الأصول، فالزهد ومدرسته ينسبان إليها، والقدرية تمت إليها بأكبر الأسباب، والمعتزلة منها خرجت، وأهل السنة والجماعة يعتبرون الرجل سلف الأمة الإسلامية»[٣].

ويدافع النشار عن الحسن أمام الشيعة حين وصفوه بالنفاق، فيبرر فعله بأنه تقية، فيقول: «وقد اتهمته الشيعة بأنه كان لسان بني أمية، بل كانوا يرون بأنه لولا سيف الحجاج، ولسان الحسن، ما قام لبني مروان أمر في الدنيا، مما لا شك فيه، أنَّ الرجل قد هادن بني أمية، ولكنه في الوقت عينه أعلن بدون مواربة أن علي بن أبي طالب هو

---

(١) سير أعلام النبلاء (٧/ ١١٢).

(٢) انظر: مزيد الثناء عليه في: مختصر تاريخ دمشق (١٤/ ٣١٣)، والتاريخ الكبير للبخاري (٥/ ١٩٨)، والأعلام للزركلي (٣/ ٣٢٠).

(٣) نشأة الفكر (١/ ٣١٥).

رباني هذه الأمة.. ولا ينبغي أن نصم الرجل بالنفاق، أو أن ننظر إلى موقفه المحايد في ضوء أحكامه القيمة المعاصرة، فلعل الرجل قد أراد ألا تفشل دعوته، وألَّا يقضي عليها بنو أمية قضاء تاماً، فلجأ إلى نوع من التخفي أو التقية في إظهار آرائه، وإلى إلقاء المذاهب المتباينة من حلقته حتى لا يظهر هو وتلامذته، وتنتهي حلقته انتهاء كاملاً»[١].

وقد ذكر إنكار الحسن على معبد الجهني، فعلَّل ذلك بالتقية، يقول: «.. هل هذا موقف النفاق، أم أنه كان أموياً، هناك ترجيح آخر، إنَّه لم يكن أموياً في أعماقه، إنما كان يكرههم، ولكنه كان يخشى ـ كما قلت من قبل ـ أن تضيع كل دعوة للحق، نتيجة لبطشهم العنيف، فكان يدلي أولاً وببراعة بالرأي المخالف لبني أمية، ثم ينكره ـ حين يهددون تقية ـ وهو على علم بأن الإنكار لا يفيد، إنَّ الرأي إذا انتشر، لم يمت أبداً، بل يعيش أمداً طويلاً»[٢].

٢ ـ يرى النشار أنَّ الحسن البصري كان متفقاً إلى أكبر حد مع واصل بن عطاء، وقد مات وهو عن واصل راضٍ، لكنه كان متخوفاً من عمرو بن عبيد، ويرى أن الأخير قد عاد لموافقة الحسن وواصل، ويصفه بأنه كان مزيجاً كاملاً لمدرسة الحسن البصري من تقوى وزهد وعقل.

يقول: «.. ويبدو أن عمرو بن عبيد لم يتبع واصلاً في آرائه أول الأمر، بل كان هناك بعض الاختلاف، ويبدو ـ على خلاف ما ذكره المؤرخون ـ أن الحسن البصري كان متفقاً إلى أكبر حد مع واصل»[٣].

ويقول: «فالأستاذ الكبير ـ يعني: الحسن ـ إذن قد مات وهو عن واصل راضٍ، ولكنه كان متخوفاً من عمرو بن عبيد»[٤].

ويقول عن عمرو: «وانتهى الأمر به أن وافق واصلاً في كل آرائه، ولزمه ملازمة كاملة، وأنه تغالى في إيمانه بالعقل أكثر مما فعل الحسن وواصل.. فالرجل إذن مزيج كامل لمدرسة الحسن البصري من تقوى وزهد وعقل»[٥].

٣ ـ يرى النشار أن الحسن البصري كان صوفياً، ذا قدم ثابتة في التصوف: «وبهذا القدر من أحاديث النفس ومحاسبتها، والغوص، في أعماقها، كان الحسن البصري ـ معلم البصرة وكبير عبادها ـ صوفياً، بل شيخاً له قدمه الثابتة في التصوف»[٦].

(١) نشأة الفكر (١/ ٣١٥، ٣١٦).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣١٧)، وانظر: (١/ ٣٢٢، ٣٧٣).
(٣) المرجع السابق (١/ ٤٠٢).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٠٣).
(٥) المرجع السابق (١/ ٤٠٤).
(٦) المرجع السابق (٣/ ١٣٧).

ثانياً: النقد:

١ ـ لم يقدر النشار قدر العلماء الربانيين من سلف هذه الأمة، فقاسهم على علماء الرافضة، الذين يفتون بغير ما يعتقدون، ويذكرون الرأي ونقيضه، يفعلون ذلك تقية، خوفاً على أنفسهم وتلامذتهم ومدارسهم، وهذا ليس من شأن علماء أهل السنة والجماعة سواء في ذلك أهلها حقاً من السلفية، أو من المنتسبين إليها مثل الأشاعرة والماتريدية، فلم يعرف عن أحد منهم مثل هذا الصنيع، فكيف ينسب هذا الفعل القبيح لعالم جليل، وتابعي قدير، مثل الحسن البصري، رحمه الله، وسأذكر هنا جملة من ثناء أهل العلم عليه، لا سيما في جهره بالحق، وبيانه للناس:

* قال أبو بردة رضي الله عنه: «ما رأيت أحداً أشبه بأصحاب محمد صلى الله عليه وسلم منه»[(١)].

* قال أبو قتادة رضي الله عنه: «الزموا هذا الشيخ ـ يعني: الحسن ـ فما رأيت أحداً أشبه رأياً بعمر منه»[(٢)].

* قال ابن سعد: «كان الحسن رحمه الله جامعاً، عالماً، رفيعاً، فقيهاً، ثقة، حجة، مأموناً، عابداً، ناسكاً، كثير العلم، فصيحاً، جميلاً، وسيماً، وما أرسله فليس بحجة»[(٣)].

* قال أيوب السختياني: «كان الحسن يتكلم بكلام كأنَّه الدر، فتكلم قوم من بعده بكلام يخرج من أفواههم كأنَّه القيء»[(٤)].

وقال: «لو رأيت الحسن لقلت: إنك لم تجالس فقيهاً فقط»[(٥)].

* قال الذهبي: «كان سيِّد أهل زمانه علماً وعملاً»[(٦)].

* قال يونس بن عبيد: «ما رأيت رجلاً أصدق بما يقول منه، ولا أطول حزناً»[(٧)].

* وقال ابن حبان: «كان من علماء التابعين بالقرآن والفقه والأدب، وكان من عباد أهل البصرة وزهادهم»[(٨)].

* قال عنه ابن العماد الحنبلي: «إمام أهل البصرة، خير أهل زمانه»[(٩)].

---

(١) سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٧٢).
(٢) المرجع السابق (٤/ ٥٧٣).
(٣) المرجع السابق (٤/ ٥٧٢).
(٤) المرجع السابق (٤/ ٥٧٧).
(٥) المرجع السابق (٤/ ٥٨٥).
(٦) المرجع السابق (٤/ ٥٦٥).
(٧) تهذيب التهذيب (٢/ ٢٧٠).
(٨) مشاهير علماء الأمصار (١١٣).
(٩) شذرات الذهب (١/ ٢٤٤).

وقال: «له مع الحجاج وقعات هائلة، وسلمه الله من شره، وربما حضر مجلسه فلم يقم، بل يوسع له، ويجلس إلى جنبه، ولا يغير كلامه الذي هو فيه»[١].

وذكر مقالته لابن هبيرة حين تولى العراق وخراسان ليزيد بن عبد الملك: «يا ابن هبيرة، خف الله في يزيد، ولا تخف يزيداً في الله، فإن الله يمنعك من يزيد، ولا يمنعك يزيد من الله، ويوشك أن يبعث إليك ملكاً فيزيلك عن سريرك، ويخرجك من سعة قصرك إلى ضيق قبرك، ثم لا ينجيك إلا عملك، يا ابن هبيرة إياك أن تعصي الله، فإنما جعل الله هذا السلطان ناصراً لدين الله تعالى وعباده، فلا تتركن دين الله وعباده لهذا السلطان، فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٢].

إلى غير ذلك من ثناء أهل العلم عليه بصدق الديانة، ونصح الأمة، وعدم الخوف في الله لومة لائم.

٢ ـ كان الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ عالماً من علماء السلف كما تقدم، يسير على هدي النبي ﷺ وصحابته الكرام، ولم يعرف ببدعة قط، ولم يدرس بدعاً، حاشاه من ذلك، ولم يكن صاحب مدرسة فكرية بالمعنى الذي يريده النشار تخرج أناساً يقولون بآرائهم وأهوائهم في القرآن والسنة، بل كان معلماً للقرآن والسنة، يعظ بهما، ويفتي من خلالهما، لكن لجلالة قدره كان يأتيه الناس من كل مكان، فكان يعلمهم، فربما أفتى بأن الذنوب والمعاصي من فعل العبد، لا تجوز نسبتها إلى الرب، بمعنى أن الرب جبر العبد على فعلها، فيفرح بذلك نفاة القدر، فينسبونه إليهم، وربما أفتى بأن كل ما يفعله العبد واقع بمشيئة الرب، فيفرح بذلك أهل الجبر فينسبونه إليهم، وهو في كل أحواله لا يخرج عن السنة رَحِمَهُ اللَّهُ فمن المؤكد أن الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ لم يكن قدرياً قط، ينفي العلم والكتابة السابقتين، أو ينفي الإرادة والخلق البتة.

قال ابن العماد الحنبلي: «كان عطاء بن يسار قاصاً، ويرى القدر، وكان لسانه يلحن، وكان يأتي الحسن هو ومعبد الجهني، فيسألانه، ويقولان: يا أبا سعيد، إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين، ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى، فقال: كذب أعداء الله، فتعلق عليه بمثل هذا وأشباهه»[٣].

وقال ابن حبان: «كان معرى عمَّا قذف به من القدر»[٤].

وكان رَحِمَهُ اللَّهُ يصرِّح بإثبات القدر، ويكفر النفاة:

قال حميد الطويل: «سمعته يقول: خلق الله الشياطين، وخلق الخير، وخلق الشر»[٥].

---

(١) شذرات الذهب (١/ ٢٤٥).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) شذرات الذهب (١/ ٢٤٦).

(٤) مشاهير علماء الأمصار (١١٣).

(٥) تهذيب التهذيب (٢/ ٢٧٠).

وقال حماد بن سلمة عن حميد: «قرأت القرآن على الحسن ففسره على الإثبات. يعني: على إثبات القدر»[١].

وقال رجاء بن أبي سلمة عن ابن عون: «سمعت الحسن يقول: من كذب بالقدر فقد كفر»[٢].

فهذه نصوص صريحة عن الحسن لا تحتمل التأويل أنه كان على منهج السلف الصالح في إثبات القدر، وإثبات المشيئة والاختيار للعبد.

وأمَّا ما ورد من محاورة بينه وبين أيوب السختياني، فهذه المحاورة يبدو أنها غير صحيحة؛ لأن في متنها نكارة، إذ يقول أيوب فيها: خوفته بالسلطان حتى عدل عن قوله، وهذا لا يمكن لا من أيوب ولا من الحسن رحمهما الله جميعاً، فإن كانت وقعت فهي محاورة حول ألفاظ، قد يتعلق بها القدرية، فتركها الحسن بعد مراجعة أيوب له، أمَّا أنه كان يقول بالقدر، فهذا باطل غير صحيح كما تقدم، لما عرف واشتهر عنه من القول بإثبات القدر، وتكفير من نفاه.

أورد الذهبي في سير أعلام النبلاء عن حمَّاد بن سلمة عن حميد قال: «سمعت الحسن يقول: خلق الله الشيطان، وخلق الخير، وخلق الشر. فقال رجل: قاتلهم الله، يكذبون على هذا الشيخ»[٣].

وذكر عن رجاء بن سلمة عن ابن عون، عن ابن سيرين ـ وقيل له في الحسن، وما كان ينحل إليه أهل القدر ـ؟ قال: «كانوا يأتون الشيخ بكلام مجمل، لو فسروه له لساءهم»[٤].

وذكر عن أبي سعيد بن الأعرابي قال: كان يجلس إلى الحسن طائفة من هؤلاء، فيتكلم في الخصوص، حتى نسبته القدرية إلى الجبر، وتكلَّم في الاكتساب حتى نسبته السنة إلى القدر، كل ذلك لافتنانه، وتفاوت الناس عنده، وتفاوتهم في الأخذ عنه، وهو بريء من القدر، ومن كل بدعة»[٥].

وأمَّا نص المحاورة، فقد ذكره الذهبي فقال: «حمَّاد بن زيد، عن أيوب، قال: «كذب على الحسن ضربان من الناس: قومٌ، القدر رأيهم لينفقوه في الناس بالحسن، وقوم في صدورهم شنآن وبغض للحسن، وأنا نازلته غير مرة في القدر حتى خوفته بالسلطان، فقال: لا أعود بعد اليوم، فلا أعلم أحداً يستطيع أن يعيب الحسن إلَّا به، وقد أدركت الحسن، والله، وما يقوله»[٦].

---

(١) تهذيب التهذيب (٢/ ٢٧٠).
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) (٤/ ٥٨٠).
(٤) سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٨٢).
(٥) المرجع السابق (٤/ ٥٨٢، ٥٨٣).
(٦) المرجع السابق (٤/ ٥٧٩، ٥٨٠).

فالكلام يبطل أولُه آخره، فقد قال في البداية أن أناساً يكذبون على الحسن منهم القدرية ومنهم المبغضة له، فينسبون إليه القدر، ومعنى الكلام أنه لا يقول به، فكيف ينازله في أمور لا يقول بها، بل يكذبون عليه فيها، ثم لم يذكر حججه، وإنما خوَّفه بالسلطان لا بالله، وهذا منكر من القول، لا يمكن أن يؤثر عن علماء السلف الصالح.

والمقصود هنا، إثبات براءة الحسن البصري رَحِمَهُ اللهُ من إنكار القدر، لما عرف عنه من القول بإثباته، وكفر من أنكره، وهذا ثابت عنه صراحة، فلا يمكن العدول عنه إلى نص وحيد غير واضح ولا مفهوم، وفيه نكارة غير معروفة عن السلف، وبهذا يتبين خطأ النشار حين نسب القدرية إلى الحسن، وأنهم خرجوا من مدرسته.

٣ ـ كما أخطأ النشار حين نسب القدرية إلى الحسن، أخطأ أيضاً حين نسب المعتزلة إليه، فكيف ينسب إليه من اعتزلوا مجلسه وخرجوا من حلقته بسبب مخالفتهم إياه في الحكم على مرتكب الكبيرة، وسيأتي ـ بمشيئة الله ـ ذكر النصوص في ذلك عند الكلام عن سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم، وقد حذر الحسن البصري واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من مغبة هذا الرأي، وبيَّن لهما أنهما على سبيل بدعة وانحراف، وقد تحقق ما ذكر رَحِمَهُ اللهُ، فما سميت المعتزلة بهذا الاسم إلا لاعتزالهم مجلس الحسن البصري، ومفارقتهم إياه في العقيدة، فكيف ينسبون إليه؟[١].

٤ ـ لقد ظلم النشار نفسه حين نسب الحسن البصري إلى الصوفية؛ من أجل أنه تكلم عن محاسبة النفس، وإصلاح القلب، وهذا في الحقيقة من تناقضات النشار، فالنشار لا يسمي هذا الأمر تصوفاً؛ بل يرى أن التصوف مرحلة علمية يصل الإنسان فيها إلى العلم عن طريق الكشف، لكنها تبدأ بمرحلة عملية وهي الانقطاع الكلي عن الدنيا، فهذا هو التصوف في رأي النشار، وأمَّا الكلام عن أعمال القلوب، فالنشار لا يسميه تصوفاً، لكنه يأتي في بعض الأحيان ويسميه تصوفاً، ويعتبر المتكلمين في هذا الجانب من المتصوفة، وهو ينفي ذلك عند التحقيق.

والصواب، أن الكلام عن الزهد الشرعي، وعن أعمال القلوب الواردة في الكتاب والسنة، وعن الأخلاق الإسلامية ليس من التصوف في شيء، بل التصوف في الحقيقة تسوف، طلب المعرفة عن طريق الكشف الشيطاني، بعد المرور برياضات روحية، وممارسة عبادات بدعية، يصل فيها الإنسان إلى المعلومات من غير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومما لا شك فيه أن بعض من يسير في الزهد البدعي لا يرمي من وراء ذلك الوصول إلى المرحلة العلمية في التصوف، ولا يقر بها، وهؤلاء في الحقيقة يسمون متصوفة للبسهم الصوف، لا على الفكر الصوفي الحقيقي، وهذه الأمور ستأتي مناقشتها

---

(١) انظر: الملل والنحل (١/٤٨)، والفرق بين الفرق (١١٨، ١١٩).

تفصيلاً في الباب الخامس الخاص بالتصوف، والذي يهمنا هنا هو إنكار كون الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ ضمن المتصوفة لا في مرحلته العملية ولا العلمية، لكنه بلا شك كان من العباد الزهاد على منهج النبي ﷺ وصحبه الكرام.

المطلب الرابع

موقف النشار من عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ

أولاً: العرض:

١ ـ يتهم النشار عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ بتصنع العدالة، وإلَّا فهو بعيد عنها، يقول: «كان عمر بن عبد العزيز من أدعياء العدالة، وممثلاً بارعاً»[١].

٢ ـ يميل النشار إلى القول بأن عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ كانت تربطه بغيلان الدمشقي صلات طيبة، وأنه استعمله على رد مظالم بني أمية إلى أهلها.

يقول: «. . ويبدو أن هذا الخليفة الأموي ـ يعني: عمر ـ كان على صلات طيبة به ـ يعني: غيلان ـ، وكان غيلان يدخل عليه، وعمر يسأله عن أحوال الناس»[٢].

ويقول: «. . هذا خطاب غيلان المشهور إلى عمر بن عبد العزيز، نجده يستخرج فيه عقيدته في العدل الإلهي، وسواء استجاب عمر لدعوة غيلان أو لم يستجب، فإنه استدعاه لعدالته وتقواه، وطلب منه أن يعينه في أمور المسلمين، وسأله غيلان أن يوليه بيع الخزائن ورد المظالم، فولَّاه»[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد ترك النشار المنهج العلمي في البحث عند حديثه عن عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ، فلم يأت بدليل واحد يثبت أنَّه كان ظالماً، فقام باتهام النيات، والحكم على القلوب، والتي لا يمكن لأحد أن يعلمها إلَّا الله تعالى، أو يصرح صاحبها بأنه أراد خلاف ما يظهر من فعله، فلما كان من المشهور عند العامة والخاصة عدالة عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ، حتى ضرب بعدله المثل، قام النشار باتهام نيته، وأنه فعل ذلك تصنعاً، أي: رياءً وسمعة، سبحانك هذا بهتان عظيم.

لقد أثنى الأئمة العظماء على عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ أعظم الثناء، من ذلك:

أ ـ أخرج البخاري في التاريخ الكبير بسنده عن أيوب السختياني قال: «لا نعلم أحداً ممن أدركنا كان آخذ من نبي الله منه»[٤].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٢٧).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٢٢).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٢٣).

(٤) (٦/ ٣٣).

ب ـ قال الإمام أبو حاتم ابن حبان ـ عنه ـ: «من الخلفاء الراشدين المهديين، الذي أحيا ما أميت قبله من السنن وسلك مسلك من تقدمه من الخلفاء الأربعة»[١].

جـ ـ ورد في تهذيب التهذيب، قول ابن سعد ـ عنه ـ: «كان ثقة مأمون له فقه وعلم وورع، وروى حديثاً كثيراً، وكان إمام عدل»[٢].

د ـ ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ أن عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللهُ من ولاة الأمر الذين اجتمع فيهم العلم والعدل، فهو أمير عالم، كما اجتمع هذا الوصف في الخلفاء الراشدين رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ.

يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾: «قد فسِّر بالأمراء، بذوي القدرة كأمراء الحرب، وفسِّر بأهل العلم والدين، وكلاهما حق. وهذا الوصفان كانا كاملين في الخلفاء الراشدين، فإنهم كانوا كاملين في العلم والعدل، والسياسة والسلطان، . . وبعدهم لم يكمل أحد في هذه الأمور إلَّا عمر بن عبد العزيز»[٣].

ويقول: «من المعلوم للخاص والعام أن عدل عمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ملأ الآفاق، وصار يضرب به المثل، كما قيل: سيرة العمرين، وأحدهما: عمر بن الخطاب، والآخر، قيل: إنَّه عمر بن عبد العزيز، وهو قول أحمد بن حنبل وغيره من أهل العلم والحديث، وقيل هو: أبو بكر وعمر، وهو قول أبي عبيدة، وطائفة من أهل اللغة والنحو»[٤].

ويقول: «لمَّا تولى عمر بن عبد العزيز أظهر من السنة والعدل ما كان قد خفي»[٥].

هـ ـ يقول الذهبي رَحِمَهُ اللهُ عنه: «كان من أئمة الاجتهاد، ومن الخلفاء الراشدين، رحمة الله عليه»[٦].

ويقول ـ عنه ـ: «كان هذا الرجل حسن الخَلق والخُلق، كامل العقل، حسن السمت، جيِّد السياسة، حريصاً على العدل بكل ممكن، وافر العلم، فقيه النفس ظاهر الذكاء والفهم، أوَّاها منيباً، قانتاً لله، حنيفاً زاهداً مع الخلافة، ناطقاً بالحق مع قلة المعين، وكثرة الأمراء الظلمة، الذين ملوه وكرهوا محاققته لهم، ونقصه أعطياتهم، وأخذه كثيراً مما في أيديهم، مما أخذوه بغير حق، فما زالوا به حتى سقوه السم، فحصلت له الشهادة والسعادة، وعدَّ عند أهل العلم من الخلفاء الراشدين، والعلماء العاملين»[٧].

---

(١) مشاهير علماء الأمصار (٢٠٩).
(٢) (٧/ ٤٧٦).
(٣) منهاج السنة (٤/ ١٠٧).
(٤) المرجع السابق (٦/ ٥١)، وانظر: (٤/ ١١٣) (٥/ ١١٣).
(٥) المرجع السابق (٦/ ٢٠٠).
(٦) سير أعلام النبلاء (٥/ ١١٤).
(٧) المرجع السابق (٥/ ١٢٠).

وقد ذكر الذهبي جملة كبيرة من ثناء العلماء عليه، فلتراجع في سير أعلام النبلاء[(١)]، وهذا لا ينازع فيه أحد حتى النشار، وإنما النشار يدعي أن ذلك كله كان تمثيلاً وتصنعاً، وما ذلك إلَّا لأنه من بني أمية، ولا يمكن أن يكون واحد منهم عادلاً حقاً وصدقاً، فلا حول ولا قوة إلا بالله.

٢ ـ لم يكن عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ على صلات طيبة بغيلان الدمشقي، كما يميل إليه النشار، ولم يستعمله على شيء من الأعمال، ولم يقربه إليه، بل الثابت أنَّه استدعاه من أجل بدعة القدر مراراً، فوعظه، وحاوره، وأقنعه، فأظهر التوبة بين يديه، فدعا له إن كان صادقاً، ودعا عليه إن كان كاذباً.

ورد في مختصر تاريخ دمشق، قال أبو جعفر الخطمي: «بلغ عمر بن عبد العزيز كلام غيلان القدري في القدر، فأرسل إليه فدعاه، فقال له: ما الذي بلغني عنك، تكلَّم في القدر؟. قال: يُكذب علي يا أمير المؤمنين، ويقال علي ما لم أقل. قال: فما تقول في العلم، ويلك، أنت مخصوم، إن أقررت بالعلم خصمت، وإن جحدت العلم كفرت؟ ويلك أقر بالعلم تخصم خير من أن تجحد فتلعن، ووالله لو علمت أنك تقول الذي بلغني عنك لضربت عنقك. أتقرأ «﴿يسٓ ١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ٢﴾ [يس: ١ ـ ٢]، قال: نعم. قال: اقرأ، فقرأ: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، ﴿يسٓ ١ وَٱلۡقُرۡءَانِ ٱلۡحَكِيمِ ٢﴾ [يس: ١ ـ ٢] إلى أن بلغ: ﴿لَقَدۡ حَقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَىٰٓ أَكۡثَرِهِمۡ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ٧﴾ [يس: ٧] قال له: قف، كيف ترى؟ قال: كأنِّي لم أقرأ هذه الآية قط. قال: زد، قال: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَا فِيٓ أَعۡنَٰقِهِمۡ أَغۡلَٰلٗا فَهِيَ إِلَى ٱلۡأَذۡقَانِ فَهُم مُّقۡمَحُونَ ٨﴾ [يس: ٨] قال: قف من جعل الأغلال في أعناقهم؟ قال: لا أدري، قال: ويلك، اللهُ والله. قال: زد، قال: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنۢ بَيۡنِ أَيۡدِيهِمۡ سَدّٗا وَمِنۡ خَلۡفِهِمۡ سَدّٗا﴾ [يس: ٩] قال: قف، ويلك من جعل السد من بين أيديهم؟. قال: لا أدري، قال: ويلك، اللهُ والله، زد، ويلك. قال: ﴿وَسَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ ءَأَنذَرۡتَهُمۡ أَمۡ لَمۡ تُنذِرۡهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٠ إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ ٱتَّبَعَ ٱلذِّكۡرَ وَخَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِۖ فَبَشِّرۡهُ بِمَغۡفِرَةٖ وَأَجۡرٖ كَرِيمٍ ١١﴾ [يس: ١٠ ـ ١١]، قال: قف، كيف ترى؟. قال: كأني والله، لم أقرأ هذه السورة قط، فإني أعاهد الله، أني لا أعود في شيء من كلامي أبداً. فانطلق فلما ولَّى، قال عمر بن عبد العزيز: اللهم إن كان أعطاني بلسانه، ومحنته في قلبه، فأذقه حر السيف، فلم يتكلم في خلافة عمر، وتكلَّم في خلافة يزيد بن عبد الملك»[(٢)].

وفي لسان الميزان، قال الساجي ـ عن غيلان ـ: «كان قدرياً داعية دعا عليه عمر بن عبد العزيز، فقتل وصلب، وكان غير ثقة ولا مأمون، كان مالك ينهى عن مجالسته»[(٣)].

---

(١) (٥/ ١١٤ ـ ١٤٨).
(٢) (٢٠/ ٢٤٦، ٢٤٧).
(٣) (٥/ ٤٢٥).

وأمَّا ما قيل أن عمر رَحِمَهُ اللَّهُ دعاه، فولَّاه بيع الخزائن، ورد المظالم، فلم يذكره أحد من المؤرخين سوى المعتزلة[١]، وقد ذكروا أن الذي أقام الحجة على الآخر هو غيلان الدمشقي، وعندئذ طلب منه عمر أن يعينه على شؤون الخلافة، وهذا ما لا دليل عليه، والواقع يشهد بضده، وأنَّ غيلان تاب على يد عمر، وسكت عن الكلام في القدر طيلة خلافة عمر رَحِمَهُ اللَّهُ[٢].

المطلب الخامس

موقف النشار من الأئمة الأربعة ـ رحمهم الله ـ

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن الإمام أبا حنيفة هو الذي وضع عقيدة الأشعرية والماتريدية في صورتها الأولى، وهو أول متكلم، وأول فيلسوف في الإسلام، فهو أول من قال بالكسب، وأول من وضع الفكرة الفلسفية عن الإيمان، وأول من حصر الصفات في السبع المشهورة.

يقول: «عاصر أبو حنيفة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، كما عاصر جهم بن صفوان، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى»[٣].

ويقول: «كان أبو حنيفة من التابعين، ولقي عدداً كبيراً من الصحابة، وكوَّن أبو حنيفة آراءه بعد تمحيص كبير، فمذهب أهل السنة والجماعة إذن تكوَّن من قديم، ولم يكن حادثاً على يد أبي الحسن الأشعري، أو أبي منصور الماتريدي، وينبغي أن نقرر أن هذه المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقفت في العراق، موطن الفرق المختلفة، وحاربتها أشد حرب»[٤].

ويذكر عقيدة أبي حنيفة في الصفات ـ كما يرى ـ فيقول: «ويحدد أبوحنيفة المذهب الكسبي الذي سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً»[٥].

وينسب المذهب الكسبي لأبي حنيفة، فيقول: «ثم يعلن أبو حنيفة المذهب الكسبي الذي سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً»[٦].

ويصفه بالمتكلم الأول، والفيلسوف الأول، فيقول: «إنَّ أول متكلم من أهل السنة هو

---

(١) انظر: المنية والأمل في شرح الملل والنحل (١٤٤، ١٤٥).
(٢) انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (١٦٨).
(٣) نشأة الفكر (١/ ٢٣٥).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٣٤).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢٣٦).
(٦) المرجع السابق (١/ ٢٤٠).

أبو حنيفة النعمان، وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية عن الإيمان»[(١)].

ويقول: «إن هذا الإمام الفارسي، الذي يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه، كان الفيلسوف الأول للإسلام، المنبثق عن روح الإسلام وحقائقه»[(٢)].

٢ ـ يرى النشار أن للإمام مالك مذهباً كلامياً رغم منعه الكلام في الصفات، وأنه بأقواله العقدية مهَّد لظهور المذهب الأشعري، ولذا ـ كما يزعم ـ فقد سارع المالكية باعتناق المذهب الأشعري حال ظهوره.

يقول: «مالك بن أنس كان ينأى عن النقاش في الاستواء، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة أو للمجسمة الذين أثبتوا الاستواء إثباتاً مادياً، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء، كان مالك يضع أساس العقيدة العملية، ويعلن أنه لا يتكلم إلَّا فيما تحته عمل، ولكنه كان يمهد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشعري، وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري، ودافعوا عنه أشد دفاع»[(٣)].

٣ ـ يرى النشار أن المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة هو الإمام الشافعي، فهو من كبار المتكلمين ـ عنده ـ، ويرى أن أعظم نتاج له هو الإمام أبو الحسن الأشعري، كما أن أعظم نتاج لأبي حنيفة هو الإمام الماتريدي، ويجزم النشار بأن الإمام الشافعي كان ممثلاً لمذهب الأشاعرة والماتريدية قبل ظهورهما بهذا الاسم.

يقول: «من الخطأ القول إنَّه ـ أي: الشافعي ـ لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة في الناحية العقائدية، حقاً إن الشافعي كره الكلام والمتكلمين، ولكن عالم الإسلام الكبير كان لا بد له، وهو في معترك الفرق، أن يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السنية، بل ذكر البغدادي أنه المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة»[(٤)].

ويقول: «الشافعي عالم كلام كما هو عالم أصول وفقه»[(٥)].

ويقول: «كان الشافعي فيلسوف الإسلام الأكبر في الأصول»[(٦)].

ويقول: «كان الشافعي أصدق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع، وقد قام تلامذته من بعده، ممن جمعوا بين الفقه والكلام بالعمل الأكبر في إفشاء الفلسفة الإسلامية الحقيقية»[(٧)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٤٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٣٣).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٤٤).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٤٤).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢٤٦).
(٦) المرجع السابق نفسه.
(٧) المرجع السابق (١/ ٢٤٧).

ويقول: «كان نتاج الشافعي: سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤هـ ٩٣٥م)، الذي صار شجى في حلوق القدرية، وقد ساد المذهب الشافعي الفقهي، كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الإسلامي حتى يومنا هذا»[١].

٤ ـ يرى النشار أن للإمام أحمد مذهباً كلامياً أيضاً، وهو سلف الخلف، فقد كان ممهداً أيضاً لظهور الأشعرية والماتريدية.

يقول: «إنَّ من العسف أن ننكر لشهيد محنة القرآن ـ يعني: ابن حنبل ـ مذهبه الكلامي»[٢].

ويقول ـ عن كتاب الإمام أحمد الرد على الجهمية والزنادقة ـ: «إن الكتاب يستخدم مصطلح أهل العقل، ويستند على كثير من السياق العقلي، فهل كان أحمد بن حنبل يلجأ إلى ما أسميه العقل السمعي، أو التأويلي، إنه إن صح هذا، فسيكون أحمد بن حنبل سلفاً للخلف، ولا صلة له على الإطلاق بمذهب السلف المتأخرين»[٣].

ويرى أن موقفه في محنة خلق القرآن، وهي مسألة كلامية بحتة، هزَّ عقول أهل الحديث بعده فجادلوا فيها، فظهر اتجاه كلامي لدى أصحاب الحديث من أمثال: البخاري وابن قتيبة والدارمي[٤]، إذن فهؤلاء الأئمة من الفقهاء والمحدثين كانوا جميعاً ممهدين لظهور الأشعرية والماتريدية، وإن كانوا لم يمارسوا علم الكلام صراحة، بخلاف طائفة أخرى من الصفاتية وهي الكلابية فقد مارست هذا العلم صراحة، فيرى النشار أن نتاج الفقهاء والمحدثين وفرقة الكلابية هو: ظهور الأشعرية والماتريدية.

يقول: «إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها: أنَّ مذهب أهل السنة والجماعة نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى يجالدها ويحاربها، كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعري وقبل الماتريدي. ولم يكن فقهاء المذاهب، ورجال الحديث فقط في الميدان، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب اتفاقاً كاملاً، وتتفق مع المحدثين، وهذه الطائفة هي طائفة الصفاتية أو المثبتة، وكانت على صلة وثيقة مذهبية برجال الفقه والمحدثين»[٥].

ثانياً: النقد:

١ ـ لم يكن أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ فيلسوفاً ولا متكلماً، ولا واضعاً عقيدة الأشعرية والماتريدية، بل كان سلفياً، على معتقد الصحابة والتابعين لهم بإحسان، مصدره في

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٤٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٤٧).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٤٩).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٦١).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢٦٣).

التلقي: القرآن والسنة الصحيحة، سواء كانت متواترة أم آحاداً، ولم يعترض عليهما برأي ولا هوى، ولم يخض في الفلسفة بمعنى التفكير العقلي الحر غير المقيد بالوحي، ولم يخض في علم الكلام المتعلق بإثبات وجود الله عن طريق الجواهر والأعراض، ولم يقل بشبهات المتكلمين العقلية المانعة لهم من إثبات الواجب لله تعالى من الأسماء والصفات، بل كان مثبتاً لله تعالى الوارد من الأسماء والصفات، ولا يوجد فيما ثبت عنه من كلام في التوحيد والقدر وبقية المعتقدات أي مخالفة لسلفنا الصالح، اللهم إلَّا ما كان منه من إرجاء العمل عن مسمى الإيمان، مع تعظيم العمل والدعوة إليه، ويقال: إنه رجع عن ذلك، فكل ما ذكره النشار عن الإمام أبي حنيفة تهم باطلة لا دليل عليها، بل الدليل على خلافها، وسيأتي ـ بمشيئة الله تعالى ـ مزيد تفصيل لذلك في مطلب انتساب الماتريدية إلى أبي حنيفة في مبحث الماتريدية، ولكن أريد هنا أن أقف مع النشار عدة وقفات:

أ ـ يرى النشار أن كتاب الفقه الأكبر يحوي مشكلات عديدة يجزم أنها متأخرة عن عصر الإمام أبي حنيفة، أضيفت إلى المتن تحت تأثير ماتريدي[1]، ومع هذا يعتمدها أقوالاً للإمام، ويبني عليها القول بأنه كان متكلماً فيلسوفاً، رغم جزمه بأن هذه الألفاظ لا يمكن أن تكون من أقوال الإمام، وكان ينبغي له أن يقارن بين كتاب الفقه الأكبر، وبين ما ثبت عنه من أقوال سواء في كتب العقائد المسندة، أو في العقيدة الطحاوية، فما كان ثابتاً عنه نسبه إليه وما خالفه جزم بأنه إضافة إلى المتن ليس من أقواله. علماً بأنَّ الباحث د. عبد العزيز الحميدي، أثبت بما لا مجال للشك بعده، أن كتاب الفقه الأكبر والعالم والمتعلم والوصية والرسالة إلى عثمان البتي كلها كتب ورسائل لا تصح نسبتها للإمام[2].

وكذلك الباحث د. محمد عبد الرحمٰن الخميِّس، خرج بالنتيجة نفسها، ولذا سلك في دراسته أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة الاعتماد على العقيدة التي قررها الطحاوي في بيان اعتقاد أهل السنة والجماعة على مذهب أبي حنيفة وصاحبيه، والكتب السلفية المسندة وتقديمها على غيرها من الكتب المنسوبة للإمام أبي حنيفة، إلَّا أنه اعتمد على كتاب الفقه الأكبر برواية حماد بن أبي حنيفة، والوصية والرسالة إلى البتي، مع المقارنة بالثابت عنه في عقيدة الطحاوي[3].

ب ـ ما ذكره النشار من أن أبا حنيفة هو أول من حصر الصفات السبع المشهورة، غير صحيح، فإن أبا حنيفة في التوحيد على منهج السلف الصالح فهو يثبت الوارد من الأسماء والصفات من غير تمثيل ولا تعطيل، ومن غير تحريف ولا تكييف، إضافة إلى إثبات

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٣٤).

(٢) انظر: براءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة (٤٦ ـ ٨١).

(٣) انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (١٤٢).

توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية على منهج السلف الصالح، لكن الأشاعرة والماتريدية يضيفون عقائدهم إلى الإمام أبي حنيفة وغيره من الفقهاء المشهورين ترويجاً لمذاهبهم، وفيما يلي بعض النصوص الدالة على ذلك:

* يقول في الفقه الأبسط ـ وهو موافق لما هو ثابت عنه ـ: «لا يوصف الله تعالى بصفات المخلوقين، وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف، وهو قول أهل السنة والجماعة، وهو يغضب ويرضى، ولا يقال: غضبه عقوبته، ورضاه ثوابه، ونصفه كما وصف نفسه، أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد، حي قيوم قادر سميع بصير عالم، يد الله فوق أيديهم، ليست كأيدي خلقه، ليست جارحة، وهو خالق الأيدي، ووجهه ليس كوجوه خلقه، وهو خالق كل الوجوه، ونفسه ليست كنفس خلقه، وهو خالق النفوس ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»[١]

* يقول ابن تيمية رحمه الله: «الحمد لله، اعتقاد الشافعي رضي الله عنه، واعتقاد سلف الإسلام، كمالك والثوري، والأوزاعي، وابن المبارك، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهوية، وهو اعتقاد المشايخ المقتدى بهم كالفضيل بن عياض، وأبي سليمان الداراني، وسهل بن عبد الله التستري، وغيرهم فإنه ليس بين هؤلاء الأئمة وأمثالهم نزاع في أصول الدين.

وكذلك أبو حنيفة ـ رحمة الله عليه ـ فإن الاعتقاد الثابت عنه في التوحيد والقدر ونحو ذلك موافق لاعتقاد هؤلاء، واعتقاد هؤلاء هو ما كان عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وهو ما نطق به الكتاب والسنة»[٢].

* يقول عنه د. محمد الخميِّس ـ بعد بحث وتنقيب عن أقواله في الأسماء والصفات ـ: «قد سار في إثبات الصفات على منهج السلف الصالح، وذلك بإثبات جميع ما أثبت الله لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ، من صفات الكمال، من غير تكييف ولا تمثيل، ولا تحريف ولا تعطيل»[٣].

* ويقول د. عبد العزيز الحميدي: «لقد سار أبو حنيفة رحمه الله على منهاج السلف في هذا الباب العظيم ـ باب الصفات ـ من إثباتها على ظواهرها دون تطلب المعاني البعيدة لها، أو الجهل بمعانيها مع تفويض كيفيتها إلى الله تعالى، وعدم البحث في تطلب تلك الكيفيات»[٤].

* ويقول شمس الأفغاني: «لم يعرف عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه القدماء ـ رحمهم الله ـ تأويل الصفات، بل قد صرحوا بعدم جواز تأويلها، وأن عدم التأويل وإثبات

---

(١) (١٠٤، ١٠٥).

(٢) مجموع الفتاوى (٥/٢٥٦).

(٣) أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (٣٤٩).

(٤) براءة الأئمة الأربعة (٢٧٣).

الصفات هو مذهب أهل السنة والجماعة»[١]. وذكر أن أبا حنيفة يثبت العلو، ويكفِّر من أنكر ذلك، ويقول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ويكفر من قال بخلقه، ويثبت الصفات الذاتية والفعلية من غير تمثيل ولا تعطيل، ويثبت صفة النزول، وغير ذلك من الصفات الفعلية[٢].

جـ ـ ما ذكره النشار من أن أبا حنيفة قال بإرجاء المتكلمين أو قال بالكسب الأشعري باطل، بل هذا من عجائب النشار، فإن القول بالكسب على طريقة أبي الحسن الأشعري بدعة لم يسبق إليها، مع أن لفظة الكسب لفظة عربية بلا شك، قد وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة، فإذا ذكر اللفظة أبو حنيفة في كلامه بأن فعل العبد كسب له، فلا يعني ذلك أنه يقول بكسب الأشعري الذي هو نفي للأسباب وجعلها مجرد علامات لحصول المقدر، فالإمام أبو حنيفة يثبت الأسباب، ويقيدها بمشيئة الله تعالى، ويثبت جميع مراتب القدر على طريقة السلف الصالح، وسيأتي ذكر أقواله مفصلة بمشيئة الله تعالى.

وإمَّا إرجاؤه ففرق كبير بينه وبين إرجاء المتكلمين، فهو يرى أن الإقرار باللسان من مسمى الإيمان بخلاف المتكلمين، وهو يرى ضرورة العمل بشرائع الإسلام، مع أنني أرجح عودة الإمام أبي حنيفة إلى مذهب السلف في الإيمان لأنَّ حَمَّاد بن زيد دلَّل له بأن الهجرة والجهاد من الإيمان، فسكت، فقيل للإمام ألا تجيبه، فقال: «بم أجيبه، وهو يحدثني عن رسول الله ﷺ»[٣]. وسيأتي تفصيل ذلك بمشيئة الله تعالى.

٢ ـ لقد ظلم النشار نفسه ظلماً كبيراً حين أضاف للإمام مالك مذهباً كلامياً بناء على أنه أثبت الصفات من غير تمثيل ولا تعطيل، في محاولة منه أن يربط المذهب الأشعري بالإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ، ولا يوجد أحد له أدنى معرفة بأمور العقيدة السلفية والأشعرية يقبل من النشار مثل هذا الكلام، فالمذهب الأشعري يثبت بعض الصفات دون بعض، وهو ينحو منحى التعطيل، والإمام مالك ينهى عن التعطيل أشد النهي، كما هو ينهى عن التمثيل، فلا ارتباط بين المذهب الأشعري والإمام مالك، وليس القول بإثبات الصفات من غير تمثيل ولا تعطيل من المذاهب الكلامية، بل هو مذهب سلفي صرف متلقى عن الكتاب والسنة، بخلاف المذاهب الكلامية المبنية على الشبهات العقلية.

وقد نهى الإمام مالك عن علم الكلام وعن الخصومة في الدين نهياً صريحاً، ومن ذلك:

* أخرج الإمام ابن عبد البر عن مصعب الزبيري قال: «كان مالك بن أنس يقول:

---

(١) الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات (٣/ ٣٣١).

(٢) انظر: الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات (٣/ ٣٣١ ـ ٣٣٤).

(٣) انظر: شرح الطحاوية (٣٥١) تحقيق الألباني.

الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وكل ما أشبه ذلك، ولا يحب الكلام إلَّا فيما تحته عمل، فأما الكلام في دين الله، وفي الله عَجَلَّ، فالسكوت أحب إليَّ، لأني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين، إلَّا فيما تحته عمل»[(١)].

* قال القاضي عياض: قال أبو طالب المكي: «كان مالك رَحِمَهُ اللَّهُ أبعد الناس عن مذاهب المتكلمين»[(٢)].

* قال مطرف بن عبد الله، سمعت مالكاً يقول: «سنَّ رسول الله ﷺ، وولاة الأمر بعده سنناً، الأخذ بها اتباع لكتاب الله، واستكمال بطاعة الله، وقوة على دين الله، ليس لأحد تغييرها ولا تبديلها، ولا النظر في شيء خالفها، من اهتدى بها، فهو مهتد، ومن استنصر بها فهو منصور، ومن تركها، اتبع غير سبيل المؤمنين، وولَّاه الله ما تولى، وأصلاه جهنم وساءت مصيراً»[(٣)].

٣ ـ من العجائب عند النشار أن يصف الإمام الشافعي بأنه عالم كلام كبير، وفيلسوف الإسلام الأكبر، وهو الذي نهى عن علم الكلام أشد النهي، والنشار يعرف ذلك، وأشار إليه، ومن ذلك:

* ما أخرجه ابن أبي حاتم الرازي في كتابه مناقب الشافعي، بسنده إليه، قال: «لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه، سوى الشرك، خير له من الكلام، ولقد اطلعت من أصحاب الكلام على شيء ما ظننت أن مسلماً يقول بذلك»[(٤)].

* وأخرج عنه أيضاً قوله: «ما تردى أحد بالكلام فأفلح»[(٥)].

* وقال المزني: «كان الشافعي ينهانا عن الخوض في الكلام»[(٦)].

ومن المشهور مقالة الشافعي الشديدة في أهل الكلام، وحكمه فيهم، وهي قوله: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد والنعال ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، ويقال: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأخذ في الكلام»[(٧)].

٤ ـ لم يعتبر النشار الإمام أحمد عالم كلام كبير، لكنه أثبت أن له مذهباً كلامياً، بناء على موقفه في محنة القول بخلق القرآن، وهذا يجعلني أشك بأن النشار يحاول التلبيس

(١) جامع بيان العلم وفضله (٤١٥).
(٢) سير أعلام النبلاء (٨/١٠٦).
(٣) المرجع السابق (٨/٩٨).
(٤) آداب الشافعي ومناقبه (١٨٢).
(٥) المرجع السابق نفسه.
(٦) المرجع السابق (١٨٩).
(٧) شرح السنة للبغوي (١/٢١٨).

على القراء بالخلط المتعمد بين علم الكلام وبين الكلام في الصفات وبيان الحق فيها، فهو يعلم علم اليقين بأن علم الكلام له قواعد عقلية يستند إليها المتكلم، يعرض عليها نصوص الوحي، وأمَّا الكلام عن نصوص الصفات وبيان معانيها، والرد على من مثلها بصفات المخلوقين، أو عطلها عن مدلولها اللائق بالله تعالى، فهذا هو مذهب السلف الصالح، والذي لا يجوز أن يطلق عليه بأنه من علم الكلام، فكيف ينسب النشار علم الكلام للإمام أحمد، الذي مذهبه ضد مذهب علم الكلام تماماً، فهو يرى القول بالكتاب والسنة، وعدم الاعتراض عليهما برأي أو قياس أو هوى.

يقول الإمام أحمد ـ عن نفسه ـ: «لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في شيء من هذا، إلَّا ما كان في كتاب الله ﷻ، أو في حديث عن النبي ﷺ أو عن أصحابه أو عن التابعين، فأمَّا غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود»[١].

وكان ينهى عن مجالسة المتكلمين، ومما قال: «لا تجالسوا أهل الكلام، وإن ذبوا عن السنة»[٢].

المطلب السادس

موقف النشار من ابن تيمية رحمه الله

أولاً: العرض:

١ ـ لقد أثنى النشار على ابن تيمية وعلى كتاباته ثناء عظيماً، فوصفه بالعالم، المحدث، الفقيه، المفكر، المؤرخ الممتاز، الذكي، العبقري، الناقد، المحلل البارع الممتاز، الفيلسوف، ويصف كتبه بأنها تراث علمي لا يقدر بثمن.

يقول: «وهاجم الفقهاء ـ وهم الممثلون للفكر الإسلامي الأصيل ـ فكرة العقول، ونرى هذا بوضوح لدى مفكر ممتاز هو تقي الدين ابن تيمية»[٣].

ويقول ـ يعني: حديث العقل: «أول ما خلق الله العقل». ـ: «غير أن علماء الحديث ـ وفي مقدمتهم: تقي الدين ابن تيمية ـ أثبتوا وضعه»[٤].

ويقول: «. . وقد انبرى لهؤلاء ـ يعني: الجهمية والمعتزلة ـ ابن تيمية، أعظم رجل من مفكري السلف المتأخرين، والسلف المتأخرون مثبتة صفات، وبهذا حفظت لنا كتب ابن تيمية الكثير من عناصر المذهب الكلَّابي، وسيقدم لنا عرضه السهل الممتع تفسيراً هاماً

---

(١) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة (٢/ ٣٩٨).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٤٠١)
(٣) نشأة الفكر (١/ ٥١).
(٤) المرجع السابق (١/ ١٨٥).

له، علاوة على أن ابن تيمية كان مؤرخاً ممتازاً للأفكار الفلسفية، ولقد كتب ابن تيمية كتاباً من أهم كتبه وهو منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية»[(١)].

ويقول: «حسبنا من ابن تيمية أنه كان مؤرخاً ممتازاً للفكر الإسلامي، وأنه ترك لنا نصوصاً رائعة نستطيع بواسطتها أن نصوغ المذاهب التي لم تصل إلينا مصادرها الأصلية صياغة منهجية متكاملة»[(٢)].

ويقول ـ عنه ـ: «عالم سلفي متأخر، ومفكر من أكبر مفكري الإسلام»[(٣)].

ويقول ـ عنه ـ: «من أذكى رجال الفكر الإسلامي»[(٤)].

ويقول ـ عنه ـ: «المحدث الكبير»[(٥)].

ويقول ـ عنه ـ: «فيلسوف المذهب السلفي المتأخر، وهو أكثر مؤرخي الفلسفة الإسلامية دقة، يورد النقول كما هي، والآراء كما وردت، ثم يناقشها مناقشة من وجهة نظره»[(٦)].

ويقول ـ عن كتبه ـ: «تحتوي كتبه على معلومات رائعة عن مختلف الفرق الإسلامية، والفلسفة الإسلامية عامة»[(٧)].

ويقول ـ أيضاً عنها ـ: «ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثاً علمياً لا يقدر»[(٨)].

إلى غير ذلك من النصوص الكثيرة التي فيها عظيم الثناء على شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ.

٢ ـ هناك موقف آخر للنشار من ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ مضاد لهذا الموقف المشرق الصحيح وهو وصفه بالمغالطة، والكذب، والتخبط، والشطط، والمزاجية، والاضطراب، والحقد، والعداوة، وعدم الأدب مع الصحابة والتابعين فضلاً عن غيرهم.

يقول: «.. ومن الواضح أنَّ عداوة الرجل الضارية لمذهب الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازي وغيرهما ببشر المريسي، ثم يصل بشراً بالجهمية، وفي هذا أكبر الكذب على الأشاعرة، على مذهب الخلف، وقد أعمت هذه العداوة الضاغنة الفجة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله»[(٩)].

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٧٠)، وانظر: (٢/ ١٦٨).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧٨).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣١١)، وانظر (٢/ ١٦٢).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣١١).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٢٢٧)، وانظر: (١١٦).
(٦) المرجع السابق (٢/ ٣٩٣).
(٧) المرجع السابق (١/ ٥٢٧).
(٨) مناهج البحث (٢٨١).
(٩) نشأة الفكر (١/ ٣٦٥، ٣٦٦).

ويقول: «القاسمي يردد هنا أقوال ابن تيمية، وهي أقوال ملؤها الحقد والكذب على رجال الأشاعرة العظماء»[١].

ويقول ـ عنه ـ: «. . وأن ابن تيمية ـ بمزاجه الحار، كما قلت، وقلمه الحاد ـ قد تجاوز الحدود، فتحامل على شيخ المذهب ـ يعني: الأشعري ـ»[٢].

ويصفه بالمغالطات فيقول: «ألاحظ أن ابن تيمية هنا يغالط مغالطة كبرى»[٣]

ويصفه بالتخبط والشطط، فيقول: «ثم يتخبط ابن تيمية تخبطاً أشد»[٤].

ويقول: «أرى أن ابن تيمية يتخبط هنا تخبطاً تاماً»[٥].

ويقول: «يذهب ابن تيمية أحياناً شططاً»[٦].

ويقول: «إذا كان ابن تيمية يذهب في كثير من أحكامه شططاً، فإن الشيعة يفعلون نفس الأمر»[٧].

ويصفه بمحبة تخطئة الناس، حتى الصحابة لم يسلموا منه ـ كما يدعي ـ لا أبا بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي، ولا إمامه الإمام أحمد، فكيف يسلم منه الأشاعرة؟ كما يزعم.

يقول: «أمَّا إنكار ابن تيمية كون الباقر أعلم أهل زمانه، فهذا اتجاه سلفي من عالم اشتهر عنه تخطئة الناس جميعاً، حتى إمامه أحمد بن حنبل، بل الصحابة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي»[٨].

ويقول: «بالرغم من هذا نجد ابن تيمية ـ وهو عالم السلف المتأخر، والذي لم يسلم أحد من قلمه، حتى الصحابة والتابعين وأئمة المذهب الأشعري العظماء ـ يكن لجعفر الصادق أكبر الاحترام»[٩].

ويصفه بالاضطراب والتناقض، وسوء المقارنات، والقفز من المقدمات إلى نتائج خاطئة، فيقول: «إن ابن تيمية يضع المقدمات ثم يقفز إلى نتيجة خاطئة»[١٠].

ويقول: «وهذه مقارنة من أعجب المقارنات»[١١].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٣٣)، وانظر (٢/ ٣٩٢).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧٨)، وانظر: (١/ ٢٧٦) (٢/ ١١٦).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٥٨).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٥٦).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٧١).
(٦) المرجع السابق (١/ ٢٨٠).
(٧) المرجع السابق (٢/ ١١٦).
(٨) المرجع السابق (٢/ ١١٦).
(٩) المرجع السابق (٢/ ١٦٢)، وانظر: (٢/ ١٩٦).
(١٠) المرجع السابق (١/ ٣٥٤).
(١١) المرجع السابق (١/ ٣٥٥).

ويقول: «فمقارنات ابن تيمية وتخريجاته لا تقوم على أساس صحيح»[١].

ويقول: «وابن تيمية مضطرب هنا تمام الاضطراب»[٢]، إلى غير ذلك من الألفاظ السيئة التي يصف بها ابن تيمية رحمه الله.

٣ ـ ينقم النشار على ابن تيمية العقائد التالية:

أ ـ تقديم السمع على العقل.

يقول: «العلة الأولى في هجوم ابن تيمية على قدماء الجهمية؛ إنهم وضعوا العقل أولاً، وأباحوا له التصرف في كل شيء، ولكن ابن تيمية يضع السمع أولاً، ثم يأتي العقل فيوافقه»[٣].

ب ـ التجسيم، والقول بحلول الحوادث بذات الله، متابعة للكرامية.

يقول: «بقي التشبيه والتجسيم في بيت المقدس، وفي دمشق، وفي حرَّان، وفي هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقي الدين، ابن تيمية، عام ٦٦١هـ. نشأ ابن تيمية في أسرة حنبلية، يحيط بها التشبيه والتجسيم، وقد وقع فيهما ابن تيمية وقوعاً كاملاً»[٤].

ويقول: «ويبدو أن ابن تيمية لا يوافق على إنكار قيام الحوادث بذات الله، بل يذهب متأثراً بالكرامية، كما سنذكر بعد، إلى قيام الحوادث بذات الله»[٥].

ويقول: «ويبدو أن ابن تيمية قد آلمه أن ينكر ابن كلاب قيام الحوادث في ذات الله، وهو أصل آمن به هو وأخذه عن الكرَّامية»[٦].

ويقول: «ابن تيمية مشبه مجسم»[٧].

جـ ـ إثبات الأسباب.

يقول: «ومن العجب أن نرى ابن تيمية ـ هذا العدو الممتاز للمنطق الأرسطاطاليسي، كما سنرى فيما بعد ـ ينكر فكرة العادة التي نادى بها الأشاعرة»[٨].

ويقول: «وينكر ابن تيمية فكرة العادة إنكاراً تاماً، وهو ينسبها في نهاية الأمر إلى الجهم، ومن المؤكد أن جهماً لم يصل إليها حقاً. إن منطقه الجبري قد ينتهي إليها،

---

(١) نشأة الفكر (١/٣٥٦).

(٢) المرجع السابق (١/٣٥٧).

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) المرجع السابق (١/٣١٢).

(٥) المرجع السابق (١/٢٧٠).

(٦) المرجع السابق (١/٢٧٥).

(٧) المرجع السابق (١/٣٥٩).

(٨) مناهج البحث (١٦٥).

ولكن فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سبباً، وما يعتقد في الحقيقة مسبباً، قد تكونت خلال بحث طويل في المدرسة الأشعرية متسقة مع روح القرآن والسنة، ومأخوذة منهما، وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلية الأرسطاطاليسية، وإقامة تصور مخالف لها. ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيمية في دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة، دائرة الفلسفة اليونانية من ناحية، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى»[(١)].

د ـ القول بفناء النار.

يقول: «وسنرى تقي الدين، ابن تيمية، يؤمن بنهاية النار، وأن أهلها يخرجون منها جميعاً بعد استيفاء العقاب»[(٢)].

هـ ـ عدم إسباغ القداسة على الرسول ﷺ في قبره.

يرى أنَّ الكرَّامية قالت بهذا، ونادى به ابن تيمية بعد، ثم الوهابية في العصر الحديث، فيقول: «إنّ الكرامية كانت ترمي إلى غرض بعيد، وهو عدم إسباغ القداسة على الرسول في قبره، وعدم شد الرحال إليه، مخالفة في هذا الرأي لأهل السنة والجماعة، فقررت الكرامية أن النبوة والرسالة كانتا عرضين أو معنيين ألقاهما الله فيه أزلاً، ثم أدى رسالته بمفهوم المرسل عند الكرامية، ثم انتهى عمله هو، انتهى الرسول والمرسل، والرسالة باقية، فلا إسباغ لقداسة عليه، ويتضح هذا من موقف خلف الكرامية من حقيقة الرسول، ووقوفهم أمام قبره، فهم إن تصادف وقوفهم أمامه يسلمون عليه، ويقولون: لقد أديت الرسالة. ومن عدم اعتبارهم زيارة الرسول فرضاً أو نفلاً. . وقد أثرت الكرامية في السلف المتأخرين، ونادى ابن تيمية بما نادت به الكرامية، واحتضن الحنابلة المتأخرون هذه الآراء، وظهرت على أقوى صورة لدى الوهابيين بعد، وأصبحت جزءاً من عقائدهم»[(٣)].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار في ثنائه على ابن تيمية رحمه الله، فهو كما ذكر من العلماء العظماء في الإسلام، كان محدثاً، فقيهاً، عالماً بالديانات والفرق والمذاهب، ومؤرخاً، محللاً، ناقداً، ذكياً، عبقرياً، ترك تراثاً لا يقدر بثمن؛ قد أثنى عليه محبوه ومبغضوه، أصدقاؤه وأعداؤه، وكذلك خصومه من أصحاب المذاهب المخالفة لمعتقد أهل السنة والجماعة، ومن ذلك:

أ ـ يقول ابن سيِّد الناس عنه: «ألفيته ممن أدرك من العلوم حظاً، وكاد أن يستوعب

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٦٩).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٤٢).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣١٠).

السنن والآثار حفظاً، إن تكلَّم في التفسير فهو حامل رايته، أو أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر في الحديث فهو صاحب علمه وذو روايته، أو حاضر بالملل والنحل لم ير أوسع من نحلته في ذلك ولا أرفع من درايته، برز في كل فن على أبناء جنسه، ولم تر عين من رآه مثله، ولا رأت عينه مثل نفسه»[١].

ب ـ يقول ابن دقيق العيد: «لمَّا اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلاً العلوم كلها بين عينيه، يأخذ منها ما يريد، ويدع ما يريد»[٢].

جـ ـ يقول الذهبي عنه: «صار من أئمة النقد، ومن علماء الأثر، مع التدين والنبالة، مع الذكر والصيانة، ثم أقبل على الفقه ودقائقه وحججه والإجماع والاختلاف، حتى كان يقضى منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف، ثم يستدل ويرجح ويجتهد، وحق له ذلك، فإن شروط الاجتهاد كانت قد اجتمعت فيه، فإنني ما رأيت أحداً أسرع انتزاعاً للآيات الدالة على المسألة التي يوردها منه، ولا أشد استحضاراً لمتون الأحاديث وعزوها إلى الصحيح أو إلى المسند أو إلى السنن منه، كأن الكتاب والسنة نصب عينيه، وعلى طرف لسانه، بعبارة رشيقة، وعين مفتوحة، وإفحام للمخالف، وكان آية من آيات الله في التفسير، والتوسع فيه، لعله يبقى في تفسير الآية المجلس والمجلسين، وأمَّا أصول الديانة ومعرفتها، ومعرفة أحوال الخوارج والروافض والمعتزلة وأنواع المبتدعة، فكان لا يشق فيه غباره، ولا يلحق شائه»[٣].

هـ ـ وذكر عن ابن الزملكاني قوله فيه: «كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحداً لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا في مذاهبهم منه أشياء، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه، ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلَّا فاق فيه أهله، واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها»[٤].

و ـ يقول ابن رجب الحنبلي عنه: «عني بالحديث، وسمع المسند مرات، والكتب الستة، ومعجم الطبراني الكبير، وما لا يحصى من الكتب والأجزاء، وقرأ بنفسه، وكتب بخطه جملة من الأجزاء، وأقبل على علوم عصره في صغره، فأخذ الفقه والأصول. . وبرع في ذلك وناظر، وقرأ في العربية. . وأقبل على تفسير القرآن الكريم، فبرز فيه، وأحكم أصول الفقه، والفرائض والحساب والجبر والمقابلة، وغير ذلك من العلوم، ونظر في علم الكلام والفلسفة، وبرز في ذلك على أهله، ورد على رؤسائهم وأكابرهم، ومهر

(١) الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، لابن مرعي الكرمي (٢٨).
(٢) المرجع السابق (٣٢).
(٣) ترجمة شيخ الإسلام من ذيل تاريخ الإسلام للذهبي، في كتاب الثبت، د. علي عبد العزيز الشبل (٢٧، ٢٨).
(٤) شذرات الذهب (٦/٢٤١، ٢٤٢).

في هذه الفضائل، وتأهل للفتوى والتدريس، وله دون العشرين سنة، وأفتى من قبل العشرين أيضاً»[١].

٢ ـ إنَّ من قرأ الثناء الصادق من النشار على ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ يستغرب صدور أنواع السب منه بعد ذلك له، والعجيب في الأمر أن تلك الصفات التي وصف بها ابن تيمية هي من أبرز صفات النشار التي تميز بها عن أقرانه، وقد ذكرنا جملة من سوء أدبه مع الصحابة والتابعين، وجملة من مغالطاته ومزاجيته، وتخبطه، واضطرابه، وعداوته للمذهب السلفي، وهو بهذا يمارس نوعاً من دفع هذه الصفات الشنيعة عن نفسه بإسقاطها على ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ حتى لا يقوم أحد باتهامه بأنه لم يسلم من قلمه أحد، فوصف ابن تيمية بذلك، وهذا الإسقاط، أي إسقاط عيوب النفس التي يشعر الإنسان بالقلق منها على الآخرين، ليخف شعوره بالألم، يستخدمه بعض الناس نوعاً من العلاج الخاطئ للصراع الداخلي الذي يشعر به[٢].

وقد رددت ـ بحمد الله ـ على النشار تهمه تلك في مواضعها، فلا أرى داعياً لجمعها هنا، لكنِّي أنبه هنا إلى أن النشار لم يذم ابن تيمية إلَّا في المواضع التي ينتقد فيها شيخ الإسلام ابن تيمية، الأشاعرة، فيغضب النشار، ويخرج عن اعتداله ومحبته لابن تيمية إلى سبه وشتمه، ولم يشذ عن ذلك إلا في موضع أو موضعين.

٣ ـ قد تمَّ بحمد الله، وسيتم بمشيئة الله، مناقشة العقائد التي نقمها النشار على شيخ الإسلام، ابن تيمية، رَحِمَهُ اللهُ، في مواضعها في البحث وسأكتفي هنا بلمعة توضح عقيدة ابن تيمية في تلك المسائل:

أ ـ ليس دقيقاً القول بأن شيخ الإسلام يقدم السمع على العقل، لأنه لا يرى أن هناك أي تعارض البتة بين الدليل النقلي الصحيح، والدليل العقلي الصريح، لأن الله تعالى هو الذي أنزل الوحي على نبيه ﷺ وهو الذي خلق العقل الهادي في البشر، وأمرنا أن نُعمل عقولنا في تدبر وحيه فلا يمكن أن يأمرنا الله تعالى بالنظر والفهم والتدبر لما لا تقبله العقول الصريحة، وشيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ، إنما يقدم الدليل القطعي سواء كان عقلياً أو نقلياً على الدليل الظني سواء كان عقلياً أو نقلياً، لكنّه يقول بأن بعض ما جاء في السمع يحار العقل فيه، فحينئذ يجب عليه أن يؤمن بالنقل وإن لم يتمكن الشخص المعين من فهم الدليل، وحار في معناه، فالشرع قد يأتي بمحارات العقول لكنه لا يأتي بمحالاتها.

إن شيخ الإسلام رَحِمَهُ اللهُ يرى أن العقل بعد أن دلَّ على صحة الوحي، فإن الواجب عليه حينئذ عقلاً وشرعاً أن يؤمن به، ولا يعترض عليه بآراء أو أهواء أو أقيسة، طالما أن النص ثبت أنه من عند الله تعالى، فالواجب على المؤمن أن يؤمن بكل أخبار الله تعالى

(١) شذرات الذهب (٦/ ٢٤٣).

(٢) انظر: أصول علم النفس، د. أحمد عزت راجح (٥٤٦ ـ ٥٥٩).

الواردة في الكتاب أو في السنة الصحيحة دون اعتراض على ذلك، وبدون تحريف أو تعطيل، أو تمثيل أو تكييف لما ورد فيها من الأسماء والصفات لله تعالى.

أضف إلى ذلك، أن شيخ الإسلام يرى أن النقل ليس مجرداً من الأدلة العقلية كما يظن كثير من المتكلمين، بل قد اشتمل على أعلاها وأوضحها وأسلمها، فليس النقل مقابلاً للعقل، بل النقل فيه أدلة عقلية متنوعة في جميع مباحث الدين، وإنما يقال: الدليل الشرعي يقابله الدليل البدعي.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ مبيناً أنواع الأدلة: «الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يراد به كون الشرع أثبته ودلَّ عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع، فإما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه، ودلَّ عليه، فيكون شرعياً عقلياً، وهذا كالأدلة التي نبه الله تعالى عليها في كتابه العزيز، من الأمثال المضروبة وغيرها، الدالة على توحيده وصدق رسله، وإثبات صفاته وعلى المعاد، فتلك كلها أدلة عقلية يعلم صحتها بالعقل، وهي براهين ومقاييس عقلية، وهي مع ذلك شرعية.

وإمَّا أن يكون الدليل الشرعي لا يعلم إلَّا بمجرد خبر الصادق، فإنه إذا أخبر بما لا يعلم إلَّا بخبره كان ذلك شرعياً سمعياً.

وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة في خبر الصادق فقط، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلَّا من هذا الوجه، ولهذا يجعلون أصول الدين نوعين: العقليات والسمعيات، ويجعلون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة، وهذا غلط منهم، بل القرآن دلَّ على الأدلة العقلية، وبينها ونبه عليها»[(١)].

ويقول: «ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط. وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟.

ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته»[(٢)].

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/١٩٨، ١٩٩).
(٢) المرجع السابق (١/١٤٧).

ب ـ يعلم النشار علماً يقيناً بأن شيخ الاسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ لم يكن ممثلاً، ولا يقول بحلول شيء من المخلوقات بذات الله تعالى، ولا بحلول الخالق جَلَّ جَلَالُهُ في شيء من مخلوقاته، وقد اطلع على مذهب ابن تيمية في مسألة القول بأن الله تعالى جسم أو ليس بجسم، وعلى مذهبه في حلول الحوادث بذات الله تعالى، فكان ينبغي له أن يوضح مذهب ابن تيمية توضيحاً جلياً كما يقتضيه البحث العلمي القائم على العدل والأمانة والدقة في نقل المعلومة، لا سيما وقد وقف على هذه التهم وردها من كلام شيخ الاسلام، فكان ينبغي له على الأقل أن يذكر جواب شيخ الاسلام عن تلك التهم الموجهة له، لكنَّ التقليد والتعصب يجعلان صاحبهما لا يتأمل ولا يدقق ولا ينصف.

إن شيخ الاسلام، ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ كما حارب المعطلة قد حارب الممثلة، وبيَّن حقيقة مذهبهم، وشبهتهم في ذلك، وأبطلها، وحذر منها في مواضع كثيرة من كتبه، ومن ذلك العقيدة التدمرية، واعتبر أن القول بالمماثلة باطل شرعاً لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وباطل عقلاً؛ لأن فيه وصف الغني بذاته من كل وجه، الذي لم يسبق بعدم ولا يلحقه فناء بضد هذه الصفة إذا قلنا بالمماثلة، وهذا تناقض، وكذلك العكس حين نقول بأن صفة من صفات المخلوق مثل صفة من صفات الخالق، فهذا تناقض حين نصف الفقير لغيره، الذي هو مسبوق بعدم ويلحقه فناء، بأنه في الوقت ذاته غني لم يسبق بعدم ولا يلحقه فناء.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «ثبت بالعقل ما أثبته السمع من أنَّه سُبْحَانَهُ لا كفؤ له ولا سمي له، وليس كمثله شيء، فلا يجوز أن تكون حقيقته كحقيقة شيء من المخلوقات، ولا حقيقة شيء من صفاته كحقيقة شيء من صفات المخلوقات، فيعلم قطعاً أنه ليس من جنس المخلوقات لا الملائكة ولا السمٰوات ولا الكواكب، ولا الهواء ولا الماء ولا الأرض ولا الآدميين، ولا أبدانهم ولا أنفسهم، ولا غير ذلك، بل يعلم أن حقيقته عن مماثلة شيء من الموجودات أبعد من سائر الحقائق، وأن مماثلته لشيء منها أبعد عن مماثلة حقيقة شيء من المخلوقات لحقيقة مخلوق آخر.

فإن الحقيقتين إذا تماثلتا جاز على كل واحدة ما يجوز على الأخرى، ووجب لها ما وجب لها، وامتنع عليها ما امتنع عليها، فيلزم أن يجوز على الخالق القديم الواجب بنفسه ما يجوز على المحدث المخلوق من العدم والحاجة، وأن يثبت لهذا ما يثبت لذاك من الوجوب والغنى، فيكون الشيء الواحد واجباً بنفسه غير واجب بنفسه، موجوداً معدوماً، وذلك جمع بين النقيضين، وهذا مما يعلم به بطلان قول المشبهة الذين يقولون: بصر كبصري، ويد كيدي، ونحو ذلك، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً»[١].

وأما لفظة الجسم، فإن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ يرى أنها من الألفاظ المجملة التي

(١) التدمرية (١٤٥، ١٤٦).

لا بد من الاستفسار عن معناها، فالمعنى الحق الذي فيها نثبته، والباطل نرده، ونستعمل اللفظة الشرعية بدلاً عن هذه اللفظة، فإذا كان المراد بالجسم الموصوف بالصفات، فالله تعالى موصوف بصفاته الواردة في الكتاب والسنة، فلا ننفي هذا المعنى بل نثبته، وإذا أريد بالجسم المكوَّن من الجواهر الفردة، أو المركب الذي ركبه غيره أو المماثل لأجسام المخلوقين، فهذا المعنى باطل نرده، وننزه الله تعالى عنه، ولا نصف الله بهذه اللفظة، بل نقول إن الله تعالى موصوف بصفاته الواردة من غير تمثيل ولا تكييف، ومن غير تحريف ولا تعطيل.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «قال أهل العلم والسنة: فإذا قالت الجهمية وغيرهم من نفاة الصفات: إن الصفات لا تقوم إلَّا بجسم، والله تعالى ليس بجسم، قيل لهم: إن أردتم بالجسم ما هو مركب من جواهر فردة، أو ما هو مركب من المادة والصورة لم نسلِّم لكم المقدمة الأولى، وهي قولكم: إن الصفات لا تقوم إلَّا بما هو كذلك، قيل لكم: إن الرب تعالى قائم بنفسه، والعباد يرفعون أيديهم إليه في الدعاء، ويقصدونه بقلوبهم، وهو العلي الأعلى سبحانه، ويراه المؤمنون بأبصارهم يوم القيامة عياناً، كما يرون القمر ليلة البدر، فإن قلتم: إن ما هو كذلك فهو جسم وهو محدث، كان هذا بدعة مخالفة لِلُّغة والشرع والعقل، وإن قلتم: نحن نسمِّي ما هو كذلك جسماً، ونقول إنه مركب، قيل: تسميتكم التي ابتدعتموها هي من الأسماء التي ما أنزل الله بها من سلطان، ومن عمد إلى المعاني المعلومة بالشرع والعقل وسمَّاها بأسماء منكرة لينفر الناس عنها، قيل له: النزاع في المعاني لا الألفاظ ولو كانت الألفاظ موافقة للغة، فكيف إذا كانت من ابتداعهم؟.

ومعلوم أن المعاني التي يعلم ثبوتها بالشرع والعقل لا تدفع بمثل هذا النزاع اللفظي الباطل. وأمَّا قولهم: إن كل ما كان تقوم به الصفات وترفع الأيدي إليه ويمكن أن يراه الناس بأبصارهم فإنه لا بد أن يكون مركباً من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة، فهذا ممنوع، بل هو باطل عند جمهور العقلاء من النظار والفقهاء وغيرهم»[(١)].

وأمَّا قوله بأن ابن تيمية يقول بحلول الحوادث في ذات الله، فهذا أيضاً ليس بصحيح، بل إن ابن تيمية يرى أيضاً أن لفظة الحوادث لفظة مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، فلا بد من الاستفسار عن المراد بها، فالمعنى الحق نثبته مثل القول بأن الله تعالى تقوم به صفاته الفعلية كالنزول والاستواء على العرش والمحبة والغضب والرضا والمجيء، والمعنى الباطل نرفضه مثل القول بأن معنى الحوادث: المخلوقات، أو الاستحالات التي تحل بالمخلوق فتحيله وتفسده، ومع هذا فلا نستعمل هذه اللفظة، بل نستعمل ما ورد في الشرع من الصفات دون تسميتها بالحوادث أو ليست حوادث، يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «لفظ

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٣١٧، ٣١٨). وانظر: شرح حديث النزول (١٣٠، ١٣١، ٢٣٧ ـ ٢٤٥).

الأعراض والحوادث لفظان مجملان، فإن أريد بذلك ما يعقله أهل اللغة من أن الأعراض والحوادث هي والأمراض والآفات، كما يقال فلان عرض له مرض شديد، وفلان قد أحدث حدثاً عظيماً. . فهذه من النقائص التي ينزه الله عنها.

وإن أريد بالأعراض والحوادث اصطلاح خاص، فإنما أحدث ذلك الاصطلاح من أحدثه من أهل العلم، وليست هذه لغة العرب، ولا اصطلاح أكثر الخائضين في العلم، بل مبتدعوا هذا الاصطلاح: هم من أهل البدع المحدثين في الأمة، الداخلين في ذم النبي ﷺ.

وبكل حال فمجرد هذا الاصطلاح، وتسمية هذه أعراضاً وحوادث لا يخرجها عن أنها من الكمال الذي يكون المتصف به أكمل ممن لا يمكنه الاتصاف بها، أو يمكنه ذلك ولا يتصف به»[(١)].

جـ ـ كان ينبغي للنشار، وهو الباحث المحقق الذكي، أن ينظر في مسألة الأسباب بشيء من التأمل والتروي، ويدع التقليد والتعصب، ويترك نسبة رأي ابن تيمية في الأسباب إلى مصادر خارجة عن الإسلام تنفيراً منه، وهو يعلم يقيناً الفرق الكبير بين رأي شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الأسباب ورأي الفلاسفة، ويعلم يقيناً أن فكرة الكسب الأشعري ليس بينها وبين بدعة الجبر الجهمي كبير فرق، وقد تقدمت مناقشته في ذلك عند بيان موقفه من عقيدة القدر عند السلف، وستأتي أيضاً عند بيان موقفه من عقيدة القدر عند الأشاعرة، والذي أريد تأكيده هنا ما يلي:

إن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في إثباته الأسباب، يقول بأنها لا تكون مؤثرة إلَّا بإذن الله تعالى، فهو سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ من حكمته جعل في الأسباب تأثيراً، ومن قدرته ربط تأثيرها بإذنه، وهو بهذا يوافق ما دلَّ عليه المنقول والمعقول، وما عليه جمهور المسلمين، بخلاف الفلاسفة والمعتزلة فإنهم يرون أن الأسباب مؤثرة بذاتها دون مشيئة الله تعالى، وبخلاف الأشاعرة الذين يرون أنها مجرد علامات لحصول القدر، فهذا تفريط في الأسباب، وذاك إفراط فيها، وقول ابن تيمية موافق لما عليه السلف الصالح وهو القول العدل الوسط، بحمد الله تعالى.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «جمهور المسلمين يقولون بالحق الذي دلَّ عليه المنقول والمعقول، فيقولون: إن أفعال العباد مخلوقة لله، مفعولة له، وهي فعل للعباد حقيقة لا مجازاً، وهم يثبتون ما لله في خلقه وأمره من الأسباب والحكم، وما جعله الله في الأجسام من القوى والطبائع في الحيوان وفي الجماد، لكنهم مع إثباتهم للأسباب والحكم لا يقولون بقول الطبائعية من الفلاسفة وغيرهم، بل يقولون إن الله خالق كل

---

(١) مجموع الفتاوى (٦/ ٩٠، ٩١).

شيء، وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأنه لا حول ولا قوة إلا به، ويعلمون أن الأسباب هي مخلوقة لله بمشيئته وقدرته، ولا تزال مفتقرة إلى الله، لا يقولون إنها معلولة له أو متولدة عنه كما يقوله الفلاسفة، ولا أنها مستغنية عنه بعد الإحداث كما يقوله من يقول من أهل الكلام، بل كل ما سوى الله تعالى دائم الفقر والاحتياج إليه، لا يحدث ولا يبقى إلا بمشيئته القديمة، فما كان بالأسباب فالله خالقه، وخالق سببه جميعاً، ويقولون مع هذا أن الأسباب التي خلقها الله ليس فيها ما يستقل بالتأثير في شيء من الأشياء، بل لا بد من أسباب أخر تعاونه وتشاركه، وهو مع ذلك له معارضات وموانع تعارضه وتدافعه، كما في الشعاع الحادث عن الشمس، والاحتراق الحادث عن النار، ونحو ذلك، فإنه لا بد مع الشمس من محل قابل لانعكاس الشمس عليه، وهو مع ذلك يمتنع بحصول الحائل كالسحاب والسقف وغير ذلك من الموانع وبكل حائل»[١].

د ـ جزم النشار بأن شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ يقول بفناء النار، وهذا ليس صحيحاً من وجوه:

* **الوجه الأول:** أن النصوص الثابتة عن شيخ الإسلام ابن تيمية في كتبه المشهورة صريحة بالقول ببقاء الجنة والنار، ومن ذلك:

قوله رَحِمَهُ اللهُ: «اتفق سلف الأمة وأئمتها، وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لايعدم ولا يفنى بالكلية، كالجنة، والنار، والعرش، وغير ذلك، ولم يقل بفناء جميع المخلوقات إلَّا طائفة من أهل الكلام المبتدعين، كالجهم بن صفوان، ومن وافقه من المعتزلة ونحوهم، وهذا قول باطل يخالف كتاب الله وسنة رسوله، وإجماع سلف الأمة وأئمتها، كما في ذلك من الدلالة على بقاء الجنة وأهلها، وبقاء غير ذلك مما لا تتسع هذه الورقة لذكره»[٢].

وقال: «التسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل، فإن نعيم الجنة، وعذاب النار، دائمان مع تجدد الحوادث فيهما، وإنما أنكر ذلك الجهم بن صفوان، فزعم أن الجنة والنار يفنيان، وأبو الهذيل العلَّاف زعم أن حركات أهل الجنة والنار تنقطع ويبقون في سكون دائم»[٣].

وقد نقل عن أبي الحسن الأشعري قوله: «قال أهل الإسلام جميعاً: ليس للجنة والنار آخر، وأنهما لا تزالان باقيتين، وكذلك أهل الجنة لا يزالون في الجنة يتنعمون، وأهل النار في النار يعذبون، ليس لذلك آخر، ولا لمعلومات الله ومقدوراته غاية ولا

---

(١) الصفدية (١/ ١٥٤، ١٥٥).

(٢) مجموع الفتاوى (١٨/ ٣٠٧).

(٣) منهاج السنة (١/ ١٤٦، ١٤٧)، وانظر: (١/ ٣١٠).

نهاية»[(١)]، ولم يعترض على كون ذلك هو قول أهل الإسلام جميعاً، فدلَّ على إقراره وموافقته على ذلك.

فهذه النصوص وغيرها كثير صريحة في الدلالة بأن شيخ الاسلام يقول ببقاء النار، فإذا وجدنا بعد ذلك كلاماً محتملاً مجملاً بالقول بفناء النار، فإنه لا بد من حمله على الكلام المحكم الصريح، ويوجه ذلك بالجزم بأنه ليس من أقوال شيخ الاسلام، أو أنه قول قديم مال إليه، ثم تراجع عنه، فلا نترك الأقوال الكثيرة في الكتب المتعددة الدالة على قوله ببقاء النار، ونأخذ بقول محتمل جاء ذكره مرة واحدة.

الوجه الثاني: أنَّه لم يثبت عن أحد من تلامذة الشيخ نقل ذلك عنه، رغم تعرضهم لهذه المسألة في كتبهم، ومن ذلك:

* ابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي نقل في كتابه حادي الأرواح معظم كلام شيخ الاسلام من كتابه «الرد على من قال بفناء الجنة والنار»، لم يذكر أن ابن تيمية ذهب إلى القول بفناء النار.

* ابن رجب رَحِمَهُ ٱللَّهُ ذكر بقاء النار، ولم يذكر أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ خالف في ذلك.

فلو كان القول بفناء النار من أقوال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لذكر ذلك تلامذته، فإما أن يردوا عليه، أو يذكروا رأيهم فيه.

الوجه الثالث: أنَّ الذين نسبوا هذا القول لشيخ الاسلام ابن تيمية، ليس لهم مستند في ذلك، سوى كتاب شيخ الاسلام، الذي عنوانه «الرد على من قال بفناء الجنة والنار»، وقد طبع الكتاب بحمد الله، محققاً، واطلعت عليه، وليس فيه ما يدل على أنه يقول بذلك، لكن فيه ما يدل على أنَّه يقول بأن من قال ببقاء الجنة وفناء النار ليس مبتدعاً، وبسط الأدلة على أن اختيار هذا القول له وجهة من ناحية النظر الشرعي والعقلي، ولم يصرِّح بتبنيه هذا الرأي، ومن هنا فإن أكثر من اطلع على الكتاب قال بأن ابن تيمية يميل لاختيار هذا القول، ولم يقل بأنه من اختياره.

وقد قام محققه د. محمد بن عبد الله السمهري بجمع الآراء في موقف ابن تيمية في هذه المسألة، وجعلها في ثلاثة أقسام:

القسم الأول: تحاملوا على ابن تيمية، وجعلوه حامل لواء القول بفناء النار، وعلى رأسهم علي بن عبد الكافي السبكي.

القسم الثاني: من أنكر البتة نسبة القول بفناء النار لابن تيمية، ومن هؤلاء د. علي الحربي، مؤلف كتاب «كشف الأستار لإبطال ادعاء فناء النار».

القسم الثالث: من قالوا بأن ابن تيمية يميل إلى القول بفناء النار.

ثم قال عن القسم الثالث: «ومع أن هذا قول وسط بين القولين السابقين، إلا أن هنا حقائق يمكن ذكرها وهي على النحو التالي:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/٣٥٨).

أولاً: أن ميل الشخص إلى قول من الأقوال لا يدل على أنه يجزم به ويقطع به، بل ظنٌ راجح لديه فمال إليه.

ثانياً: الميل نوعان:

١ ـ ميل ناشئ عن اجتهاد ونظر وموازنة بين الأدلة الشرعية، فهذا صاحبه مأجور، لكونه مجتهداً وإن أخطأ.

٢ ـ ميل ناشئ عن هوى وتعصب وشهوة النفس ونفي للدليل فهذا ميل مذموم قد ذمَّ الله فاعله، قال: ﴿وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا﴾ [النساء: ٢٧].

ثالثاً: أن شيخ الإسلام وإن مال إلى هذا القول فهو مسبوق إليه.

رابعاً: أن ابن تيمية كتب هذه الرسالة بناءً على سؤال وجه إليه من تلميذه ابن القيم، وذكر له في السؤال أن هذه المسألة تشكل عليه كما في نص السؤال.

إذن فلا عجب أن الشيخ يستقصيها من جميع جوانبها ويوازن بين أدلتها، وعند ذلك ظن من ظن بأنه يقول بفناء النار أو يميل إلى القول به.

خامساً: أنَّ هذا الميل الذي فُهم من تلك الرسالة غير مشهور في كتب الشيخ المتداولة، بل المشهور عنه فيها تقرير عقيدة أهل السنة والجماعة عموماً والذب عنها ومن ذلك الرد على الجهمية والمعتزلة القائلين بفناء الجنة والنار.

سادساً: يحتمل عدم ذكر الشيخ رَحِمَهُ ٱللَّهُ رأياً خاصاً له في هذه المسألة سببه بقاؤه على الأصل وهو القول بما عليه أهل السنة والجماعة من دوام النار وعدم فنائها»[(١)].

الوجه الرابع: أنه في حال ثبوت أن الشيخ كان يميل لاختيار القول بفناء النار، وبقاء الجنة، فإن الثابت عنه قطعاً فيما بعد الجزم بالقول ببقائهما، واعتبار هذا القول مما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها، ومن هنا فلا يصح نسبة القول بفناء النار إلى ابن تيمية للوجوه التي تقدم ذكرها، والله تعالى أعلم.

يقول د. عبد الله الغصن: «وفي الجملة، فالذي يترجح لدي ـ والله أعلم ـ أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول بما قال به سلف الأمة وأئمتها، وسائر أهل السنة والجماعة من أن النار لا تفنى ولا تبيد كالجنة، وهذا هو الذي يصرح به في عامة كتبه، والله أعلم وأحكم»[(٢)].

هـ ـ إنَّ الشهادة للنبي ﷺ بأنَّه بلَّغ الرسالة، وأدى الأمانة، شهادة حق يقولها كل مؤمن، وفيها تعظيم للرسول ﷺ، وقد شهد بذلك المسلمون للنبي ﷺ في حجة الوداع، وأشهد النبي ﷺ عليهم ربه، بأنه بلغهم رسالة الله تعالى كاملة وافية، فلا أدري كيف فهم النشار من قول السلف عند قبر النبي ﷺ: نشهد أنك قد بلغت الرسالة وأديت الأمانة عدم

(١) انظر: مقدمة تحقيق الرد على من قال بفناء الجنة والنار (٢٦، ٢٧).

(٢) دعاوى المناوئين لشيخ الاسلام ابن تيمية (عرض ونقد). (٦٢٤).

توقير النبي ﷺ، واعتقاد أنه ليس الآن رسول الله، هذا كلام غير معقول، ولم يقل به أحد من سلفنا الصالح لا ابن تيمية ولا غيره ممن قبله أو بعده.

إن النشار يربط بين الزيارة البدعية لقبر النبي ﷺ المبتدأة بشد الرحل من أجل الزيارة، والمنتهية بالغلو في مدح النبي ﷺ ورفعه فوق منزلته إلى منزلة الخالق، وصرف نوع من أنواع العبادة له، وبين تعظيم النبي ﷺ، فلأن ابن تيمية نهى عن المخالفات الشرعية في زيارة قبر النبي ﷺ اعتبره غير معظم للنبي ﷺ فأخطأ على ابن تيمية وظلمه ظلماً شنيعاً.

لقد كان ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ معظماً لرسول الله ﷺ، محباً له، متبعاً إياه، منافحاً عن سنته، داعياً للتحاكم إلى شرعه، ناشراً لسيرته، ذاكراً دلائل نبوته، موضحاً عظم جريمة التنقص من شخصه، أو أذيته في عرضه، تشهد بذلك كتبه وتلامذته وأقرانه.

يقول ابن الكتبي الشافعي، عالم من علماء بغداد، بعد أن اطلع على جواب ابن تيمية في حكم شد الرحل إلى زيارة قبور الأنبياء: «وجدته خلاصة ما قاله العلماء في هذا الباب، حسب ما اقتضاه الحال من نقله الصحيح، وما أدى إليه البحث من الإلزام والالتزام، لا يداخله تحامل، ولا يعتريه تجاهل، وليس فيه ـ والعياذ بالله ـ ما يقتضي الإزراء والتنقيص بمنزلة الرسول ﷺ وكيف يجوز للعلماء أن يحملهم العصبية أن يتفوهوا بالإزراء والتنقيص في حق الرسول ﷺ.

وهل يجوز أن يقرر مقرر أن زيارة قبره ﷺ تزيد في قدره، وهل تركها مما ينقص من تعظيمه. حاشا للرسول من ذلك»[(١)].

ويقول جمال الدين يوسف بن عبد المحمود البتي الحنبلي ـ عندما علم بأن ابن تيمية أوذي بسبب جوابه السابق ـ: «قد بلغني أن رزئ وضيق على المجيب، وهذا أمر يحار فيه اللبيب، ويتعجب منه الأريب، ويقع به في شك مريب، فإن جوابه في هذه المسألة قاض بذكر خلاف العلماء، وليس حاكماً بالغض من الصالحين والأنبياء، فإن الأخذ بمقتضى كلامه صلوات الله وسلامه عليه في الحديث المتفق على صحة رفعه إليه؛ هو الغاية القصوى في تتبع أوامره ونواهيه، والعدول عن ذلك محذور، وذلك مما لا مرية فيه»[(٢)].

ويقول الحافظ البزار في كتابه الأعلام العلية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية ـ عن ابن تيمية ـ: «كان لا يذكر رسول الله ﷺ قط إلَّا هو يصلي ويسلِّم، ولا والله ما رأيت أحداً أشد تعظيماً لرسول الله ﷺ، ولا أحرص على اتباعه، ونصر ما جاء به منه..»[(٣)].

وقد ذكر د. عبد الله الغصن ستة وجوه دالة على شدة محبة ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ للنبي ﷺ وتعظيمه، أذكرها باختصار:

---

(١) انظر في: العقود الدرية في مناقب شيخ الاسلام ابن تيمية، لابن عبد الهادي (٢٧٠).

(٢) العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٧٦).

(٣) (٢٩).

أولاً: قيامه بعرض سيرة المصطفى ﷺ، وبيان صفاته الخلقية والخلقية.

ثانياً: فتواه بأن من سبَّ الرسول ﷺ من مسلم أو كافر فإنه يجب قتله.

ثالثاً: قوله بأن من آذى الرسول ﷺ فقد آذى الله عز وجل.

رابعاً: فتواه بأن الاستهزاء بالرسول ﷺ والاستخفاف به كفر مخرج من الملة.

خامساً: قوله بوجوب التحاكم إلى رسول الله ﷺ، والتسليم لحكمه ظاهراً وباطناً.

سادساً: اهتمامه بذكر حقوق المصطفى ﷺ على أمته[(١)].

ثم قال عقبها: «حين يقول شيخ الإسلام رحمه الله بحرمة شد الرحل إلى غير المساجد الثلاثة، موافقاً بذلك نهي الرسول ﷺ، متبعاً له في قوله، فلا يكون هذا بغضاً وجفاء له، بل هو عين المتابعة والمحبة لرسول الله ﷺ، إضافة إلى أنه قول جمهور العلماء»[(٢)].

وقد تقدم الكلام عن حكم زيارة القبور بشد رحل وبدونه، والفرق بين الزيارة الشرعية والزيارة البدعية، فلا داعي لذكر ذلك هنا، وإنما المقصود هنا بيان براءة ابن تيمية رحمه الله مما اتهمه به النشار من الجفاء وعدم التعظيم للنبي ﷺ.

---

(١) انظر: دعاوى المناوئين لشيخ الاسلام (٣٥٢ ـ ٣٦٢).

(٢) المرجع السابق (٣٦٣).

الباب الثالث

موقف النشار من الفرق الكلامية

وفيه مقدمة وأربعة فصول:

- الفصل الأول: موقف النشار من الجهمية.
- الفصل الثاني: موقف النشار من المعتزلة.
- الفصل الثالث: موقف النشار من الكلابية والماتريدية والأشعرية.
- الفصل الرابع: موقف النشار من الكرَّامية.

المقدمة

الفرق الكلامية هي: الفرق التي استخدمت علم الكلام في الحجاج عن عقائدها الدينية، وأبرزها: الجهمية والمعتزلة والكلابية والماتريدية والأشعرية والكرَّامية. وقد تأثرت بعض الفرق الأخرى في عقائدها بمنهج المعتزلة والأشاعرة مثل: الشيعة الإمامية (الاثنا عشرية)، والزيدية، وكذا الإباضية، فصارت هذه الفرق تعد أيضاً ضمن الفرق الكلامية[١].

وقد اختلف في تحديد المراد بعلم الكلام، وفي سبب تسميته بهذا الاسم، وفيما يلي جملة من تلك التعريفات مع التعليق عليها، مع بيان مكانة علم الكلام عند المتكلمين وعند السلفيين.

تعريف علم الكلام:

١ ـ تعريف الفارابي[٢]:

يُسمِّي الفارابي علم الكلام: صناعة الكلام، ويعرفها بقوله: «صناعة الكلام: يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرَّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل»[٣].

٢ ـ تعريف الجرجاني[٤]:

يقول الجرجاني عن علم الكلام إنَّه: «علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/١٣).

(٢) هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي الخراساني، له مكانة كبيرة في الفلسفة حتى لقب بالمعلم الثاني، توفي عام ٣٣٩هـ، انظر: الفهرست (٣٢٣)، ومقدمة المدينة الفاضلة لعلي عبد الواحد وافي (٩ ـ ٢٢)، والأعلام (٧/٢٠).

(٣) إحصاء العلوم (٧١).

(٤) هو علي بن محمد الحسيني، متكلم ومتصوف، كانت وفاته عام ٨١٦هـ بشيراز، انظر: مقدمة كتاب التعريفات (٣)، والأعلام (٥/٧).

حيث هو على قاعدة الإسلام»[(١)].

٣ ـ تعريف الإيجي[(٢)]:

يقول الإيجي علم الكلام هو: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه»[(٣)].

٤ ـ تعريف ابن خلدون[(٤)]:

يقول ابن خلدون علم الكلام هو: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة»[(٥)].

مناقشة تلك التعريفات:

إن تعريف الفارابي أقدم تلك التعريفات وأرى أنَّه أقواها، فهو يقسم العلوم إلى قسمين: علوم من وضع صاحب الملة، أي: علوم إلهية، وعلوم من وضع البشر، وهي العلوم الفلسفية، فعلم الكلام علم يراد به نصرة العلوم الإلهية، سواء كانت عقيدة أو شريعة وإبطال ما خالفها، وقد ذكر المادة التي يستند عليها علم الكلام وهي: الأقاويل، ولم يشترط في تلك الأقاويل أن تكون مأخوذة من واضع الملة، وأمّاً العلم الذي وضع من أجل نصرة العلوم الفلسفية فإنّه يسمى علم المنطق.

وأمَّا الجرجاني، فقد عرَّف علم الكلام بما تعرف به الفلسفة، إلَّا أنه جعل الفارق بينهما أن علم الكلام: فلسفة على قاعدة الإسلام، بخلاف الفلسفة العامة، فلا ترتكز إلَّا على قواعد العقل المطلق الحر، ولا شك أن هذا تعريف قريب من الحقيقة بالنظر إلى ما انتهى إليه علم الكلام.

وأمَّا الإيجي، فقد عرَّفه على طريقة الأشاعرة في نفي السببية، فلم يقل يقتدر به، وإنما قال: معه، ولا يهمنا هذا في هذا المقام، وإنما الذي يهمنا هنا أنه يرى أن علم الكلام آلة تستخدم من أجل نصرة العقيدة الدينية، ولذا فهو لا يدخل علم أصول الفقه ضمن دائرة علم الكلام. ويقرب ابن خلدون من موافقة الإيجي في تعريف علم الكلام، إلَّا أنَّه يقيد العقيدة الدينية بعقيدة السلف والأشاعرة والماتريدية، فعلم الكلام إذن عند ابن خلدون آلة

---

(١) التعريفات (١٩٢).

(٢) هو عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي الشيرازي الشافعي، الملقب بعضد الدين، كانت وفاته عام ٧٥٦هـ. انظر: الأعلام (٣/ ٢٩٥).

(٣) المواقف (٧).

(٤) هو عبد الرحمٰن بن محمد بن محمد الحضرمي، أبو زيد المالكي، عالم، مؤرخ، اجتماعي، توفي عام ٨٠٨هـ. انظر شذرات الذهب (٧/ ٢٠٢)، والأعلام (٣/ ٣٣٠)

(٥) المقدمة (٤٥٨).

لنصرة العقيدة السلفية والأشعرية والماتريدية، وهو بهذا يخرج أئمة الجهمية والمعتزلة من دائرة علماء الكلام، وهذا خطأ بيِّن فهم الذين أسسوا علم الكلام، وعلى أيديهم كانت بداياته.

التعريف المختار:

بالنظر إلى تلك التعريفات وغيرها، والنظر في تاريخ نشأة علم الكلام يمكن القول: إنَّ علم الكلام عبارة عن مجموعة من الإلزامات العقلية، والمصطلحات اليونانية، استخدمها أصحابها في محاجة الخصوم أثناء استدلالهم على وجود الله، وتقرير وحدانيته، وإرساله الرسل، ثم عادوا بتلك العقليات يزنون بها نصوص الكتاب والسنة، فما وافقها منهما قبلوه، وما خالفها منهما أولوه أو فوضوه أو ردوه، على خلاف بينهم في تحديد الموافقة والمخالفة.

فعلم الكلام إذن: هو كما يقول د. محمد أحمد لوح: «مزيج من القوانين المنطقية والأصول الفلسفية، ألبست لباس الإسلام، وقدمت في صورة ظاهرها الدفاع عن الدين، وباطنها زرع الحيرة والشك والإلحاد في القلوب»[1].

وقد تكوَّنت أغلب مادة علم الكلام من خلال دليل الحدوث: دليل الجواهر والأعراض، فلمَّا كان العالم ـ عندهم ـ مكوَّن من جواهر وأعراض، فيلزم من ذلك أن الله ليس بجوهر ولا عرض ولا جسم، ولا تحل به الأعراض، ولا تحل به الحوادث، ولذا فأي نص يخالف ما قرروه فإنه لا بد أن يرد أو يؤول؛ لأن في ذلك معارضة للأدلة العقلية، والتي بها أثبتوا وجود الله، فلو قبلوا ذلك النص لكان إبطالاً لدليلهم الوحيد على وجود الله تعالى، وبالتالي يعود الأمر إلى إبطال النصوص.

وكذلك تكوَّنت المادة من خلال نظرتهم لنصوص الكتاب والسنة، فقد نظروا لها على أنها مجرد أخبار ليس فيها أدلة عقلية، وبالتالي فهي لا تفيد اليقين، ورأوا أن أخبار الآحاد، لا تثبت بها العقائد، وأن ما لا دليل عليه من العقل يجب نفيه، وهكذا تكونت مادة علم الكلام، واعتبرها أصحابها قطعيات، بل وصل بهم الأمر إلى دعوى الإجماع عليها عند جميع العقلاء على مر العصور، وفي مختلف الأديان.

فهذا هو علم الكلام، وهذه مادته، ويسمى أحياناً: بعلم النظر والاستدلال، وعلم التوحيد والصفات، وعلم أصول الدين، ونحو ذلك.

وقد بدأ هذا العلم على يد الجعد بن درهم، وتابعه الجهم بن صفوان، ثم قام به المعتزلة وطوروه، وألفوا فيه الكتب، وتابعهم على ذلك الكلابية والأشعرية والماتريدية، فهؤلاء هم علماء الكلام، وهذه فرقه[2].

---

(١) جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية (٣٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل (١/٣٨ ـ ٤١)، ومجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ١٣٥ ـ ١٦٨).

سبب تسمية علم الكلام بهذا الاسم:

ذكر التفتازاني[١] في شرح العقائد النسفية ثمانية أسباب لتسمية علم الكلام بهذا الاسم منها:

١ ـ كون عناوين مباحثه قولهم: الكلام في كذا، وكذا.

٢ ـ أن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعاً وجدالاً.

٣ ـ أن علم الكلام يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة[٢].

ورجح د. مصطفى عبد الرازق سببين في تسمية هذا العلم بهذا الاسم هما:

١ ـ أنَّ أصحابه يتكلمون حيث ينبغي الصمت، فيتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عن ذلك كما سكت الصحابة والتابعون.

٢ ـ أنَّ أصحابه يتكلمون في أمور ليس تحتها عمل، فكلامهم نظري لفظي لا يتعلق به فعل، بخلاف الفقهاء الباحثين في الأحكام الشرعية العملية[٣].

والذي يترجح للباحث، أن علم الكلام عند أصحابه اسم مدح، سموه بهذا الاسم في مقابلة علم المنطق، فاستبدلوا كلمة المنطق بالكلام، وفرقوا بينهما، بأن علم المنطق لخدمة الفلسفة، وعلم الكلام لخدمة العقيدة الإسلامية، وعلم المنطق مأخوذ من أرسطو، وعلم الكلام مأخوذ ـ كما يزعمون ـ من الكتاب والسنة، ويصرحون بأن ذلك كان في بداية الأمر، ثم بعد القرن الخامس دمج علم الكلام وعلم المنطق، حتى صارا علماً واحداً.

وأمَّا عند السلف فعلم الكلام اسم ذم يطلق على كل من يتكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة، ويخالف العقل السليم والفطرة المستقيمة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والسلف لم يذموا جنس الكلام، فإن كل آدمي يتكلم، ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل الذي أمر الله به ورسوله، والاستدلال بما بينه الله ورسوله، بل ولا ذموا كلاماً هو حق؛ بل ذموا الكلام الباطل، وهو المخالف للكتاب والسنة، وهو المخالف للعقل أيضاً وهو الباطل، فالكلام الذي ذمَّه السلف هو الكلام الباطل، وهو المخالف للشرع والعقل»[٤].

---

(١) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، كانت وفاته عام ٧٩٣هـ انظر: شذرات الذهب (٧/ ٦٧)، والأعلام (٧/ ٢١٩).

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية (١/ ١٨، ١٩)، ومذاهب الإسلاميين، د. بدوي (٢٨ ـ ٣٢).

(٣) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية (٢٦٧، ٢٦٨).

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ١٤٧).

مكانة علم الكلام عند المتكلمين:

يظن علماء الكلام أنهم قدموا أجل الخدمات للعقيدة الإسلامية بابتداعهم هذا العلم، فهو معيار لها، وخير معين لتقريرها، والدفاع عنها، فكما أن المنطق يقدم هذه الخدمة للعلوم الفلسفية، فعلم الكلام يقدم هذه الخدمة للعقيدة الإسلامية(١)، وبئس ما قدموا، فقد حرفوا كتاب الله، وابتدعوا في دين الله، وردوا حديث رسول الله ﷺ.

ويعتبر هذا العلم في نظرهم علماً إسلامياً أصيلاً، نابعاً من ذواتهم من خلال نظرهم العقلي في نصوص الكتاب والسنة، ولم يستمدوه من مصادر خارجة عن الإسلام، ولذا فهم يعتبرونه مفخرة لهم، ويعتزون بالانتساب إليه، ويذمون من لا يعرفه. ويفتخر كثير من الباحثين المعاصرين بعلم الكلام، ويعتبرونه الفلسفة الإسلامية الحقة، ولذا فهم يثنون أعظم الثناء وأجله على أئمة علماء الكلام، وإن خالفوهم في بعض عقائدهم، لكنهم يعتبرونهم مفخرة الإسلام، وبناة حضارته في المعرفة(٢)، وليس الأمر في الحقيقة سوى مصطلحات فلسفية يونانية جعلوها في صورة إسلامية، مستدلين عليها خطأً بنصوص قرآنية.

موقف السلف من علم الكلام:

لقد ذمَّ السلف الصالح علم الكلام أشد الذم، وقالوا بتحريم الاشتغال به، وليس ذلك لكونه علماً، فدين الإسلام دين العلم، وليس لكونه حكمة، فالحكمة ضالة المؤمن أنَّى وجدها فهو أولى الناس بها، ولا لوجود مصطلحات جديدة فيه، فما زالت المصطلحات تتوالى إلى يومنا هذا، وإنما رفضوه ووقفوا منه ذلك الموقف الصلب لقيامه على أصول باطلة، مخالفة للعقيدة الإسلامية وليس ذلك فحسب بل مخالفة للعقل السليم أيضاً.

إنَّ السلف الصالح لم يذموا الحجاج العقلي عن عقيدة الإسلام أو شريعته من حيث هو، فهم يصرحون بوجود أدلة عقلية متكاثرة في الكتاب والسنة لتقرير العقيدة الإسلامية، وإيضاح الشريعة، وإنما ذموا الحجاج العقلي غير المنضبط بالنصوص الشرعية، والقائم على الجهل والهوى، وعلى آراء الملاحدة والصابئة والفلاسفة واليهود والنصارى وغيرهم ممن انحرف عن منهج النبوة، وحاد عن نظرة العقل السليم، والفطرة المستقيمة.

يقول ابن تيمية: «.. وهذا التقسيم ينبه أيضاً على مراد السلف والأئمة بذم الكلام وأهله، إذ ذاك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة، أو استدل على المقالات الباطلة، فأما من قال بالحق الذي أذن الله فيه حكماً ودليلاً فهو من أهل العلم والإيمان: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب: ٤]»(٣).

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٥٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٥٩).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٤٢، ٤٣)، وانظر: موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، د. سليمان الغصن (١/ ٧٤ ـ ٩٦).

الفصل الأول

موقف النشار من الجهمية

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من أئمة الجهمية.
- المبحث الثاني: موقف النشار من عقائد الجهمية.
- المبحث الثالث: موقف النشار من عوامل نشأة الجهمية.
- المبحث الرابع: موقف النشار من تأثر الفرق بعقائد الجهمية.

المبحث الأول

موقف النشار من أئمة الجهمية

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من الجعد بن درهم.

المطلب الثاني: موقف النشار من الجهم بن صفوان.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من الجعد بن درهم

أولاً: العرض:

يرى النشار أنَّ الجعد بن درهم هو المؤسس الحقيقي لمذهب الجهمية، إلَّا أن المذهب نسب للجهم بن صفوان؛ لأنَّ له الفضل في إظهاره وإشهاره.

يقول: «إن أول مسلم خاض المعترك العنيف، ونادى بفكرة التأويل العقلي في الإسلام هو الجعد بن درهم»[١].

ويقول: «إن تحكيم العقل في النصوص كان دعوة جديدة بدأها الجعد ورأى جهم صحتها.. فانبرى لوضع هذا المنهج»[٢].

(١) نشأة الفكر (١/٣٢٩).

(٢) المرجع السابق (١/٣٣٦).

ويرى أنَّ الجعد بن درهم كان له مركز الصدارة في الفكر الإسلامي، إذ بدأ النظر العقلي في نصوص الكتاب والسنة، فخرج بالقول بخلق القرآن، وتعطيل الصفات، وأن الله لم يكلم موسى تكليماً، فكان ذلك سبباً لقتله تلك القتلة العنيفة.

يقول: «هذا هو موقف الجعد بن درهم، وهو الذي أدى إلى قتله تلك القتلة العنيفة: إنَّه يتوضأ لكي يستمع إلى وهب بن منبه[(١)]، وإنه ليعلن أنه العقل ما يسعى إليه، ويجمع نفسه له، لقد راعه الحشو الكبير، والإسرائيليات التي دخلت الحديث، فيسأل عن صفات الله، وهل لله حقاً يد كأيدينا، وعين كأعيننا، ونفس كأنفسنا؟ وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا الحادثة؟ إنه يريد التفسير العقلي، إنه يريد تحكيم العقل في كل شيء.

إنَّ جبار بني أمية قد اهتز غضباً حين استمع لآرائه، وبخاصة أنه كان من مواليهم، ومؤدباً لأحد أمرائهم، وقد أصبح هذا الأمير فيما بعد خليفة للمسلمين، فطلبه، فهرب إلى الكوفة، وهناك قتل ـ كما قلنا ـ بعد أن اعتنق آراءه رجل كانت له الأهمية الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو الجهم بن صفوان، ولكن الجعد بن درهم كان أول رواد التفسير العقلي في الإسلام»[(٢)].

ويقول: «لا نستطيع أن نصدق أنَّ قتله كان لآرائه الفكرية، بل يبدو أنَّه لسبب سياسي، فإنَّ خلفاء الأمويين وولاتهم، كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة، وقد رأينا مثل هذا في قصة مقتل غيلان الدمشقي[(٣)]، كما سنراها في مقتل الجهم بن صفوان»[(٤)].

إذن، فالنشار يرى في الجعد بن درهم ما يلي:

١ ـ أنَّه المؤسس الحقيقي لمذهب الجهمية.

٢ ـ أنَّه أول من نظر نظراً عقلياً مجرداً في النصوص، فجاء بالتأويل العقلي لها، ويثني عليه بذلك، فهذه أول خطوة في الفلسفة الإسلامية الحقة، كما يظن.

٣ ـ أنَّه لم يقتل لآرائه الفكرية، رغم كثرة الأدلة على ذلك، ويرجح أنه قتل لآرائه السياسية.

---

(١) هو وهب بن منبه الصنعاني اليماني، من أحبار التابعين، صاحب القصص، كثير النقل من الإسرائيليات، كان ثقة، صادقاً، توفي عام ١١٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٤٤ ـ ٥٥٧)، وتقريب التهذيب (٥٨٥).

(٢) نشأة الفكر (١/ ٣٣٢).

(٣) هو الرجل الثاني بعد معبد الجهني في القول بنفي القدر بجميع مراتبه، قتل عام ١٠٥هـ تقريباً. انظر: لسان الميزان (٥/ ٤٢٥)، والقدرية والمرجئة، د. ناصر العقل (٣٢، ٣٣).

(٤) نشأة الفكر (١/ ٣٣١).

ثانياً: النقد:

١ ـ ذكر النشار أنَّ المؤسس الحقيقي لمذهب الجهمية هو الجعد بن درهم، وهذا صواب فهو أول من عطل نصوص الصفات، فنفى عن الله الخلة والكلام، وقال بخلق القرآن.

يقول اللالكائي[١] تحت عنوان: (أخبار الجعد بن درهم ـ لعنه الله ـ): «ذكر عبد الرحمٰن بن أبي حاتم[٢] قال: سمعت أبي[٣] يقول: أول من أتى بخلق القرآن جعد بن درهم، وقاله في سنة نيِّف وعشرين ومائة»[٤].

وقال الدارمي[٥]: «كان أول من أظهر شيئاً منه ـ يقصد: التكذيب بكلام الله ـ بعد كفار قريش: الجعد بن درهم بالبصرة، وجهم بخراسان، اقتداءً بكفار قريش»[٦].

وقال الهروي[٧]: «وأمَّا فتنة إنكار الكلام لله ﷻ فأول من زرعها جعد بن درهم»[٨].

وقال ابن عساكر[٩]: «كان الجعد أول من أظهر القول بخلق القرآن في أمة محمد ﷺ، فطلبه بنو أمية، فهرب منهم، فسكن الكوفة، فلقيه فيها الجهم، فتقلد هذا القول منه»[١٠].

وقال ابن تيمية: «وكان الجعد أول من ظهر عنه التعطيل بإنكار صفات الله، وبإنكار محبته وتكليمه»[١١].

وقال ابن القيم: «فلما كثرت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأي، ومع هذا كانوا قليلين مقموعين مذمومين عند الأئمة، وأولهم شيخهم الجعد بن درهم»[١٢].

---

(١) تقدمت ترجمته في (ص١١٩).

(٢) هو أبو محمد عبد الرحمٰن بن محمد بن إدريس الرازي، إمام حافظ، ناقد، ذكر الذهبي بأن له مصنفاً كبيراً في الرد على الجهمية يدل على إمامته. كانت وفاته عام ٣٢٧هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ٨٢٩).

(٣) أبوه هو: أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي، الحافظ المشهور، كانت وفاته عام ٢٧٧هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٢/ ٥٦٧).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٣٨٢).

(٥) هو أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، صاحب التصانيف في الرد على الجهمية، كانت وفاته عام ٢٨٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٣/ ٣١٩).

(٦) كتاب الرد على الجهمية (٧).

(٧) هو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري، شيخ خراسان، من ذرية أبي أيوب الأنصاري، صاحب كتاب منازل السائرين. كانت وفاته عام ٤٨١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ٥٠٣).

(٨) ذم الكلام للهروي (٣٠٤).

(٩) تقدمت ترجمته في (ص٨٤).

(١٠) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥١).

(١١) الصفدية (٢/ ٢٦٣).

(١٢) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٦٩).

وقال ابن كثير عن الجعد: «هو أول من قال بخلق القرآن»[(١)].

وقال الذهبي: «وكان الجعد أول من تفوه بأن الله لا يتكلم»[(٢)].

يتبين من تلك النصوص التي ذكرناها وغيرها كثير لم نذكره، أن مذهب التعطيل بدأه الجعد، وتلقفه منه الجهم، وأشهره، فنسب إليه.

وأمَّا ما ذكر من أحاديث وآثار عن بعض الصحابة، وفيها التصريح بأن القرآن غير مخلوق، مما يفهم منه أن هناك في تلك الفترة من قال بأن القرآن مخلوق، فتلك الأحاديث والآثار غير صحيحة، كما بينه العجلوني[(٣)] في كشف الخفاء ومزيل الألباس[(٤)]، وإنما صريح القرآن والسنة، وأقوال الصحابة، أن القرآن كلام الله، ولم تظهر في عهدهم مسألة أن القرآن مخلوق أو غير مخلوق، وإنما ابتدأ هذه المقالة الجعد بن درهم ثم تلاه الجهم، والمعتزلة فيما بعد[(٥)].

وقد نقل البيهقي[(٦)] بإسناده عن أنس رضي الله عنه قوله: «القرآن كلام الله، وليس كلام الله بمخلوق». ثم قال: «قال أبو أحمد[(٧)]: هذا الحديث، وإن كان موقوفاً على أنس رضي الله عنه فهو منكر؛ لأنه لا يعرف للصحابة رضي الله عنهم الخوض في القرآن. قلت ـ البيهقي ـ: إنما أراد به أنه لم يقع في الصدر الأول ولا في الصدر الثاني من يزعم أن القرآن مخلوق حتى يحتاج إلى إنكاره، فلا يثبت عنهم شيء بهذا اللفظ الذي روينا عن أنس رضي الله عنه، وروي أيضاً مثله وأبين منه عن عمر رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه لكن قد ثبت عنهم إضافة القرآن إلى الله، وتمجيده بأنه كلام الله تعالى»[(٨)].

٢ ـ لقد مدح النشار الجعد بن درهم، وهو بهذا قد أساء إلى نفسه أعظم إساءة، رغم أنَّه لا يوافقه على عقائده، لكن رغبته الجامحة في إثبات فلسفة خاصة للمسلمين، نابعة من خلال نظرهم العقلي في نصوص الكتاب والسنة هي التي جعلته يثني حتى على

---

(١) البداية والنهاية (٩/ ٣٥٠).

(٢) تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات ١٠١ ـ ١٢٠) (٣٣٧).

(٣) هو أبو الفداء إسماعيل بن محمد بن عبد الهادي الجرَّاحي العجلوني، محدث الشام في أيامه، وله غير كشف الخفاء فيض الباري في شرح صحيح البخاري. كانت وفاته عام ١١٦٢هـ. انظر: الأعلام (١/ ٣٢٥).

(٤) انظر: (٢/ ٩٤، ٩٥).

(٥) وقد ذكر شيخنا د. أحمد سعد محقق شرح أصول اعتقاد أهل السنة أن جميع الأسانيد التي وردت لتلك الآثار لم تسلم من الجرح لبعض رواتها، بل قد وصف بعضهم بالكذب والوضع والدجل، وبعضهم لا يدري من هو. انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تعليق رقم (١) (١/ ٢٢٧).

(٦) هو أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، صاحب شعب الإيمان، والأسماء والصفات، ودلائل النبوة، كانت وفاته عام ٤٥٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٨/ ١٦٣)

(٧) هو عبد الله بن عدي، الحافظ المشهور، صاحب الكامل في الضعفاء. توفي عام ٣٦٥هـ. انظر: تذكرة الحفاظ (٣/ ٩٤٠).

(٨) الأسماء والصفات للبيهقي (١/ ٣٧٩)، تحقيق عماد الدين حيدر.

المحاولات المنحرفة في ذلك؛ لأنها تؤيد ما يسعى إلى البرهنة عليه، ولو أنَّه ميز بين النظر العقلي السليم، وبين النظر العقلي السقيم، لكان للنشار فضل عظيم في إبراز الفكر السليم الذي تميز به المسلمون عن سائر الأمم، ولن يجده إلَّا عند أصحاب المنهج السلفي الصافي الجامع بين العقل والنقل.

والمقصود هنا، بيان مخالفة النشار كافة أهل السنة والجماعة، في أمر الجعد إذ قد أجمعوا على ذمه، ووصفه بأبشع الصفات، وذكروا أنه ببدعة التعطيل زرع شراً عظيماً، وهو يراه زرع زرعاً مفيداً، وهم يصفونه بالزندقة، والجهل، وهو يصفه بالإخلاص للإسلام، والعلم، والعبادة، كل ذلك من أجل أن ينتصر لفكرته التي عاش من أجلها، والله المستعان.

يقول الذهبي: «الجعد بن درهم، مؤدب مروان بن محمد الحمار[١]، ولهذا يقال له مروان الجعدي، كان الجعد أول من تفوَّه بأن الله لا يتكلم. قال أبو الحسن المدائني: كان الجعد زنديقاً»[٢].

ويقول عنه الذهبي أيضاً: «مبتدع، ضال»[٣].

ويقول عنه ابن حجر[٤]: «وللجعد أخبار كثيرة في الزندقة، منها أنَّه جعل في قارورة تراباً وماءً، فاستحال دوداً وهواماً، فقال: أنا خلقت هذا؛ لأني سبب كونه. فبلغ ذلك جعفر بن محمد[٥] فقال: ليقل كم هو، وكم الذكران منه والإناث، إن كان خلقه، وليأمر الذي يسعى إلى هذا الوجه أن يرجع إلى غيره، فبلغه ذلك فرجع»[٦].

قال الزهري[٧]: «الجعد ليس من أمة محمد ﷺ»[٨].

وقال ابن القيم: «فلما كثرت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا هم أول من عارض الوحي بالرأي، ومع هذا كانوا قليلين أولاً، مقموعين، مذمومين عند الأئمة،

---

(١) هو مروان بن محمد بن عبد الملك بن مروان، الخليفة الأموي، يعرف بمروان الحمار، وبمروان الجعدي نسبة إلى مؤدبه جعد بن درهم، كانت وفاته عام ١٣٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ٧٤ ـ ٧٧)، والأعلام (٧/ ٢٠٨).

(٢) تاريخ الإسلام، حوادث ووفيات (١٠١ ـ ١٢٠) (٣٣٧، ٣٣٨). وانظر سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣).

(٣) ميزان الاعتدال (١/ ٣٩٩).

(٤) تقدمت ترجمته في (ص١٨٥).

(٥) هو أبو عبد الله جعفر الصادق بن محمد الباقر بن زين العابدين بن علي بن الحسين، كانت وفاته ١٤٨هـ. انظر: شذرات الذهب (١/ ٣٦٢).

(٦) لسان الميزان (١/ ٣٩٩).

(٧) هو محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب الزهري، الإمام، الحافظ، الفقيه، كانت وفاته عام ١٢٤هـ. انظر سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٢٦ ـ ٣٥١).

(٨) ذم الكلام للهروي (٣٠٤).

وأولهم شيخهم الجعد بن درهم، وإنما نفق عند الناس بعض الشيء؛ لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه، ولهذا كان يسمى مروان الجعدي، وعلى رأسه سلب الله بني أمية الملك والخلافة، وشتتهم في البلاد، ومزقهم كل ممزق ببركة شيخ المعطلة النفاة»[١].

٣ ـ غالط النشار نفسه، وتلاميذه، وقراءه؛ حين أوهمهم أنَّ الجعد أراد بمنهجه العقلي تنقية الأحاديث النبوية من الإسرائيليات، مستدلاً بالمحاورة التي دارت بين الجعد ووهب بن منبه، ويرى أنه باكتشاف هذا النص قد أسهم في إبراز مكانة الجعد العظيمة في الفكر الإسلامي، والتي شوهها خصومه غاية التشويه، ولا يدري النشار أنَّه بهذا النص قد أثبت على الجعد موقفه السيء من النصوص، فهو يردها ولا يؤولها، فهذا النص لا ينفع الجعد، بل يؤكد ما عرف عنه من جهل بدين الله، وجرأة على كلام الله.

إنَّ النص الذي أورده النشار يدل على أن المحاورة حول آيات من كتاب الله، وليست حول أحاديث عن رسول الله ﷺ هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن النص يدل على أنه كان يرد ما في تلك الآيات من صفات ولم يكن يؤولها، فأين الصورة المشرقة التي أراد النشار إبرازها من خلاله؟.

ولذلك قال له وهب بن منبه: «ويلك يا جعد، أقصر المسألة عن ذلك، إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك، وأن له عيناً ما قلنا ذلك، وأن له نفساً ما قلنا ذلك، وأن له سمعاً ما قلنا ذلك، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك»[٢].

٤ ـ اضطرب النشار في سبب مقتل الجعد وتناقض، فتارة يقول قتل بسبب آرائه الفكرية، وذلك إذا نظر في النصوص المتكاثرة بين يديه، والمبينة سبب قتله، وإذا عاد إلى عاطفته ورغبته في إبراز مكانته في الفكر الإسلامي، رأى أنه لا يمكن أن يقتل على خدمات جليلة يقدمها للإسلام، فيقول بأنه لا يصدق أن سبب قتله كان لذلك، وإنما لآراء سياسية، ولما لم يجد نصاً يؤيد به ما في عاطفته، لجأ إلى اتهام بني أمية جميعهم بأنهم لا يمكن أن يقتلوا شخصاً لطعنه في العقيدة الإسلامية؛ لأنه ـ كما يراهم ـ من أبعد الناس عن حمايتها.

وعلى كلٍّ، فإن الذي أمر بقتل الجعد لآرائه الفكرية هو العالم ميمون بن مهران[٣]،

(١) الصواعق المرسلة (٣/ ١٠٧٠، ١٠٧١).

(٢) نشأة الفكر (١/ ٣٣٢).

(٣) هو أبو أيوب الجزري الرقي الفقيه الإمام الحجة، عالم الجزيرة ومفتيها، كانت وفاته عام ١١٧هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٧١ ـ ٧٨)، شذرات الذهب (١/ ٢٦٩).

الذي رفع أمره لهشام بن عبد الملك[١]، وأقام الشهود على زندقته، فبناء على فتوى ميمون، أمر هشام خالد بن عبد الله القسري[٢] بأن يأخذ الجعد ويقتله[٣]، فقام بحبسه فترة طويلة، وعندما علم هشام بذلك أمره بتعجيل قتله[٤]، فضحى به خالد القسري في يوم عيد الأضحى أمام جمع المسلمين، وأعلن أمام الملأ سبب قتله، وهو كفره بآيات الله الصريحة، ورده إياها، بأن نفى أن الله كلم موسى تكليماً، واتخذ إبراهيم خليلاً، فشكر له جميع المسلمين صنيعه، واعتبروا هذا الفعل منقبة لبني أمية[٥].

ومن المشتهر في كتب التاريخ تتبع هشام بن عبد الملك للزنادقة، والأمر بقتلهم مثل: بيان بن سمعان والمغيرة بن سعيد البجلي، والجهم بن صفوان، وغيرهم[٦]، وبهذا يتبين بطلان الشبهة التي ذكرها النشار من أنَّ بني أمية من أبعد الناس عن الدفاع عن عقيدة الإسلام، ومما يدل على تهافتها أيضاً، وأنها منقولة من كتب الروافض كالأصبهاني وغيره، أنه لم يستثن من ذلك حتى عمر بن عبد العزيز[٧] رحمه الله.

يقول الدارمي: «أظهر الجعد بن درهم بعض رأيه في زمن خالد القسري، فزعم أن الله تبارك وتعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، فذبحه بواسط يوم أضحى على رؤوس من حضره من المسلمين، ولم يعبه عائب، ولم يطعن عليه طاعن، بل استحسنوا ذلك من فعله، وصوبوه من رأيه»[٨].

وقد تأثر بتشكيك النشار في سبب مقتل الجعد كثير من الكتاب المعاصرين مثل: خالد العسلي[٩]، ومحمد عابد الجابري[١٠]، وكذلك شعيب الأرناؤوط[١١]، ومشهور حسن سلمان[١٢].

---

(١) هو الخليفة الأموي المشهور، هشام بن عبد الملك بن مروان، كانت وفاته عام ١٢٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٥١)، شذرات الذهب (١/ ٢٨٦).

(٢) هو الأمير المشهور، أبو الهيثم البجلي القسري الدمشقي، أمير العراقيين، لهشام، كانت وفاته عام ١٢٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٢٥ ـ ٤٣٢)، شذرات الذهب (١/ ٢٩٢).

(٣) انظر: الكامل لابن الأثير (٥/ ٤٢٩).

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم (١٠٤).

(٥) انظر: خلق أفعال العباد للبخاري (١٧) والسنة للخلال (٥/ ٨٧، ٨٨)، والرد على الجهمية للدارمي (٧)، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (٢/ ٣١٩)، والإبانة لابن بطة، الكتاب الثالث (٢/ ١٢٠).

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٢٦، ٤٣٢).

(٧) هو عمر بن عبد العزيز الحكم القرشي الأموي، الزاهد، الراشد. تولى الخلافة عام ٩٩هـ ومات عام ١٠١هـ. انظر: التاريخ الكبير (٦/ ٣٢)، وسير أعلام النبلاء (٥/ ١١٤).

(٨) الرد على الجهمية (٧).

(٩) انظر: الجهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي لخالد العسلي (٤٧ ـ ٥٦).

(١٠) انظر: العقل السياسي العربي لمحمد الجابري (٣٢١ ـ ٣٢٢).

(١١) انظر: حاشية (١)، على سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٣٣).

(١٢) انظر: قصص لا تثبت لمشهور سلمان (٣/ ٥٢٦).

المطلب الثاني

موقف النشار من الجهم بن صفوان

أولاً: العرض:

يثني النشار على الجهم بن صفوان، ويصفه بأنه من أكبر الشخصيات الإسلامية، ويعدُّه من المفكرين الإسلاميين العظام، ويرى أنَّه قدم خدمة جليلة للإسلام والمسلمين بابتداعه منهج التأويل العقلي لنصوص الكتاب والسنة!!.

يقول: «والجهم بن صفوان من أكبر شخصيات الإسلام»[(١)].

ويقول: «وفي الحقيقة أن الجهم بن صفوان كان مفكراً مسلماً، بل خرج داعياً مع الحارث بن سريج[(٢)] إلى الكتاب والسنة»[(٣)].

ويقول: «ولا شك أن للجهم بن صفوان فضلاً كبيراً على الإسلام»[(٤)].

ويحكي النشار حزنه وأسفه على مقتل الجهم؛ لأنه ـ في رأيه ـ كان داعياً للكتاب والسنة، فقتل لآرائه السياسية لا الفكرية، وأن هشام بن عبد الملك قتله لذلك، ولكن من أجل التمويه على الناس ذكر أنه قتله من أجل زندقته.

يقول: «قتل الحارث وجهم في قصة محزنة عام ١٢٨، فقتله إذن كان لسبب سياسي، وليس لسبب ديني. وأمَّا أن هشام بن عبد الملك أرسل إلى عامله على خراسان نصر بن سيار[(٥)]: أما بعد، نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية[(٦)]، فإن ظفرت به فاقتله، فهذا فقط ذر للرماد في العيون، فجهم لم يكن من الدهرية، وإنما كان ـ كما لاحظ القاسمي[(٧)] ـ بحق كاتب الحارث بن سريج، وكلاهما كانا يدعوان لله ولرسوله»[(٨)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٣٣).

(٢) هو التميمي الخراساني، من سكان خراسان، خرج على هشام بن عبد الملك، فقاتله نصر بن سيار أمير خراسان فقتله عام ١٢٨هـ. انظر: البداية والنهاية (١٠/ ٢٦)، وتاريخ الطبري (٧/ ١١٣)، والأعلام (٢/ ١٥٤).

(٣) نشأة الفكر (١/ ٣٣٥).

(٤) المرجع السابق (١/ ٣٣٦).

(٥) هو نصر بن سيار بن رافع الكناني، أمير بلخ، ثم خراسان، كانت وفاته عام ١٣١هـ. انظر: الأعلام (٨/ ٢٣).

(٦) هم المعطلة الذين يسندون الحوادث إلى الدهر، كما قال الله ﷻ عنهم: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ﴾ [الجاثية: ٢٤]، وتسمى هذه الطائفة أحياناً بالزنادقة، وأحياناً تعد فرقة من فرق الزنادقة. انظر: التنبيه والرد للملطي (٩١، ٩٢).

(٧) هو جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلّاق، من سلالة الحسين السبط إمام الشام في عصره، علماً بالدين، وتضلعاً في فنون الأدب، مولده ووفاته في دمشق، كان سلفي العقيدة، لا يقول بالتقليد، من مصنفاته: محاسن التأويل، وقواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث. كانت وفاته عام ١٣٣٢هـ. انظر: الأعلام (٥/ ١٨٦).

(٨) نشأة الفكر (١/ ٣٣٤).

ثانياً: النقد:

١ ـ حاول النشار محاولات يائسة من أجل تحسين سمعة الجهم بن صفوان عند المسلمين، فوصفه بتلك الأوصاف العظيمة، ومنحه أوسمة الشرف على خدماته الجليلة التي قدمها لعقيدة الإسلام، ولا يوجد عاقل يعرف ما قام به الجهم بن صفوان من رد وتكذيب لنصوص الكتاب والسنة إلَّا ويستغرب من النشار هذا الكلام، كيف يصفه بتلك الأوصاف، وهو الموسوس، الذي يعترض بعقله البليد على كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ، وكل الفرق تحاول جاهدة إبعاد تهمة اتصالها في عقائدها بالجهم بن صفوان، وكل ذلك يفعله النشار من أجل إثبات أن للمسلمين فلسفة أصيلة ابتدأها الجعد والجهم، فالله المستعان.

وهذه بعض نصوص السلف والخلف في ذم الجهم بن صفوان، وما قام به من ابتداع في دين الله ﷻ:

١ ـ يقول الإمام أحمد رحمه الله: «وكذلك الجهم وشيعته، دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث، فضلوا وأضلوا بكلامهم بشراً كثيراً، فكان مما بلغنا من أمر الجهم ـ عدو الله ـ أنه كان من أهل خراسان، من أهل ترمذ، وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالى»[(١)].

ويقول عنه: «... وجد ثلاث آيات من المتشابه.. فبنى أصل كلامه على هذه الآيات، وتأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً، وكان من المشبهة، فأضل بكلامه بشراً كثيراً»[(٢)].

٢ ـ يقول الذهبي عنه: «الضال المبتدع، رأس الجهمية، هلك في زمان صغار التابعين، وما علمته روى شيئاً، لكنه زرع شراً عظيماً»[(٣)].

٣ ـ وأخرج البخاري عن ضمرة[(٤)] عن ابن شوذب[(٥)] قال: «ترك جهم الصلاة أربعين يوماً على وجه الشك، فخاصمه بعض السمنية[(٦)]، فشك، فأقام أربعين يوماً لا يصلي،

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية (١٠٢) عميرة (٦٤) ضمن عقائد السلف.

(٢) المرجع السابق نفسه (١٠٤) عميرة (٦٦) ضمن عقائد السلف.

(٣) ميزان الاعتدال (١/٤٢٦).

(٤) هو ابن ربيعة، أبو عبد الله الدمشقي، وثقه ابن معين والنسائي، كانت وفاته عام ٢٠٢هـ. انظر: التاريخ الكبير (٤/٢٨٧)، والتقريب (٢٨٠).

(٥) هو عبد الله بن شوذب الخراساني، وثقه أحمد بن حنبل وغيره، كانت وفاته عام ١٥٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٧/٩٢، ٩٣)، والتقريب (٣٠٨).

(٦) السمنية: نسبة إلى سومنات بالهند، فهم طائفة هندية بوذية دهرية تناسخية، يقولون بقدم العالم، ويرون أنه لا سبيل إلى المعرفة إلا عن طريق الحواس، وقد كانت المناظرة بينهم وبين الجهم في إثبات وجود الله عن =

قال ضمرة: وقد رآه ابن شوذب»[١].

٤ ـ أخرج البخاري أيضاً عن عبد العزيز بن أبي سلمة[٢] قال: «إن كلام جهم صفة بلا معنى، وبناء بلا أساس، ولم يعد قط من أهل العلم، ولقد سئل جهم عن رجل طلق زوجته قبل أن يدخل بها، فقال: عليها العدة، فخالف كتاب الله بجهله، وقال الله سبحانه: ﴿فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]»[٣].

٥ ـ أخرج ابن بطة[٤] بسنده عن يزيد بن هارون[٥] قال: «القرآن كلام الله، لعن الله جهماً، ومن يقول بقوله، كان كافراً جاحداً، ترك الصلاة أربعين يوماً، يريد بزعمه يرتاد ديناً، وذلك أنه شك في الإسلام، قال يزيد: فقتله سلم بن أحوز بأصبهان على هذا القول»[٦].

٦ ـ قال الكوثري[٧]: «وتنسب لجهم آراء، وليس له فرقة تنتمي إليه بعده ونسبة غالب من نسب إليه من قبيل النبز بالألقاب تهويلاً لسوء سمعة الرجل بين الفرق. . .»[٨].

وأما النقولات عن السلف في تكفير الجهمية، وإخراجهم عن عداد المسلمين فكثيرة جداً، يمكن الرجوع إليها في: نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد[٩]، وكتاب السنة لعبد الله بن أحمد[١٠]، وكتاب شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي[١١].

٢ ـ تناقض النشار في أمر الجهم، فتارة يصفه بأنه كان داعياً إلى الكتاب والسنة، وتارة

= طريق الحواس، فشككوه في ربه، فشك، ثم خرج بعد ذلك بمذهب التعطيل لصفات الله وأسمائه. انظر: الرد على الجهمية للإمام أحمد (٦٥) ضمن عقائد السلف، والفرق بين الفرق للبغدادي (٢٧٠)، والرد على المنطقيين لابن تيمية (٤٢٩).

(١) خلق أفعال العباد (١٢٠) ضمن عقائد السلف.

(٢) هو عبد العزيز بن أبي سلمة بن عبيد الله بن عبد الله بن عمر، أبو عبد الرحمٰن المدني، نزيل بغداد، لا بأس به، من العاشرة. تقريب التهذيب (٣٥٧).

(٣) خلق أفعال العباد (١٢٠) ضمن عقائد السلف.

(٤) تقدمت ترجمته في (ص١١٨).

(٥) هو يزيد بن هارون بن زاذان السلمي، مولاهم، أبو خالد الواسطي، ثقة، متقن، عابد، كانت وفاته عام ٢٠٦هـ. انظر: التقريب (٦٠٦).

(٦) الإبانة (الكتاب الثالث ٢/ ٩٤).

(٧) هو محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري، فقيه حنفي، جركسي الأصل، له اشتغال بالأدب والسير، كانت وفاته عام ١٣٧١هـ. انظر: الأعلام (٦/ ١٢٩).

(٨) مقدمة الكوثري، لتبيين كذب المفتري لابن عساكر (١٢).

(٩) انظر: (١/ ١٤٣ ـ ١٥١).

(١٠) انظر: (١/ ١٠٢ ـ فما بعدها).

(١١) انظر: (٣/ ٣٧٨ ـ ٣٨٥)

يصفه بأنه لم يكن معظماً للنقل، وكان يقدم العقل عليه، وسبب تناقضه هو متابعته القاسمي في هذا، فعندما شعر النشار بالتناقض، فسَّر معنى دعوته إلى الكتاب والسنة بأنه كان داعياً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على طريقة المعتزلة.

يقول القاسمي: «وجهم كان داعية إلى الكتاب والسنة، ناقماً على من انحرف عنهما، مجتهداً في أبواب من مسائل الصفات..»[١].

وقد قال من قبل عنه: «يقول بعض من أرخه: لم يكن لجهم نفاذ في العلم، يعني بالعلم: علم الحديث والأثر، فإن الجمهور كان منكباً على تحمل الحديث وآثار الصحابة ومروياتهم، إلَّا فئة المتكلمين، وفي مقدمتهم الجهم وإخوانه، فلم يكن لهم عناية برواية الحديث ولا تحمله، وكانوا يرون العلم ما هم فيه من علم الكلام، ولذا كانوا يلقبون حملة الأثر بالحشوية»[٢].

ويقول النشار: «وهناك عرف الجهم منهج الجعد، وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث»[٣].

فلما جاء يمتدحه بالدعوة إلى الكتاب والسنة شعر بالتناقض، فأول كلامه على غير وجهه.

يقول النشار: «وفي الحقيقة أن الجهم بن صفوان كان مفكراً مسلماً، بل خرج داعياً مع الحارث بن سريج إلى الكتاب والسنة، أو بمعنى أدق: كان يؤمن بالأصل الإسلامي المشهور: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٤].

٣ ـ سبب قتل نصر بن سيار الجهم بن صفوان، خروجه مع الحارث بن سريج عليه، لا سيما وقد صرح رئيس شرطة نصر وهو سلم بن أحوز[٥] بذلك.

قال الطبري[٦]: «فأسر يومئذ جهم بن صفوان صاحب الجهمية، فقال لسلم: إن لي وَلْثاً[٧] من ابنك حارث، قال: ما كان ينبغي له أن يفعل، ولو فعل ما آمنتك، ولو ملأت هذه الملاءة كواكب، وأبرأك إلي عيسى ابن مريم ما نجوت، والله لو كنت في بطني لشققت بطني حتى أقتلك، والله لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قمت، وأمر عبد ربه بن سيسن فقتله»[٨].

(١) تاريخ الجهمية والمعتزلة (١٨).
(٢) المرجع السابق (١٠).
(٣) نشأة الفكر (١/ ٣٣٣).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٣٥).
(٥) هو المازني، كان من القادة، وأمير الشرطة لنصر بن سيار أمير خراسان. انظر: البداية والنهاية (١٠/ ٢٦).
(٦) تقدمت ترجمته في (ص١٢٥).
(٧) الولث: هو عقد العهد بين القوم. انظر: لسان العرب (١٥/ ٣٩٠).
(٨) تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٥).

ولكن هذا لا ينفي وجود أسباب أخرى لقتله، تتعلق بفساد عقيدته، وذلك لأمرين:

١ ـ أن هشام بن عبد الملك قد أمر قبل موته بالقبض عليه وقتله، بسبب فساد عقيدته، وذلك قبل أن يخرج مع الحارث بن سريج.

أورد اللالكائي عن هارون بن معروف[١] قوله: «كتب هشام بن عبد الملك ـ بعض ملوك بني أمية ـ إلى سلم بن أحوز أن يقتل جهماً حيثما لقيه، فقتله سلم بن أحوز، وكان والي مرو»[٢].

وأورد كذلك عن صالح بن أحمد بن حنبل قوله: «قرأت في دواوين هشام بن عبد الملك إلى عامله بخراسان نصر بن سيار. أما بعد: فقد نجم قبلك رجل من الدهرية من الزنادقة يقال له: جهم بن صفوان، فإن أنت ظفرت به فاقتله، وإلا فادسس إليه من الرجال غيلة ليقتلوه»[٣].

وقال الذهبي: «قيل: إنَّ سلم بن أحوز قتل الجهم، لإنكاره أنَّ الله كلَّم موسى»[٤].

٢ ـ أن الحارث بن سريج لم يكن صادقاً في ادعائه بأنه يدعو إلى العمل بالكتاب والسنة، فقد كان فاسد السيرة، يدعي أنه المهدي، وكان يستعين بالمشركين على المسلمين، وقد دعاه نصر بن سيار إلى الكتاب والسنة، وعدم تفريق أمر المسلمين، وإشاعة القتل بينهم، ولكنه أصر على الحرب؛ لأن الأمان الذي كان عنده من يزيد بن الوليد[٥]، وقد مات، فخاف إن بايع قتله مروان بن محمد[٦].

فرجل هذا حاله، لا ينصره إلَّا فاسد العقيدة، وكان الجهم يدعو الناس له في المساجد والأسواق وعلى أبواب نصر بن سيار.

وأختم كلامي بهذا النص الذي يدل على أن قتل الجهم لم يكن بسبب آرائه السياسية فحسب كما يقول النشار، بل كذلك لآرائه العقدية أيضاً.

ذكر ابن حجر أن ابن أبي حاتم أخرج من طريق محمد بن صالح مولى بني هاشم قال: «قال سلم حين أخذه: يا جهم، إني لست أقتلك لأنك قاتلتني، أنت عندي أحقر من ذلك، ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهداً ألَّا أملكك إلا قتلتك، فقتله»[٧].

---

(١) هو أبو علي المروزي، إمام قدوة ثقة، من أقواله المشهورة: من زعم أن الله لا يتكلم فهو يعبد الأصنام، كانت وفاته عام ٢٣١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ١٢٩).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣/ ٣٨١).

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) سير أعلام النبلاء (٦/ ٢٧).

(٥) هو ابن عبد الملك بن مروان، الخليفة، أبو خالد القرشي الأموي، الملقب بالناقص، لكونه نقص عطاء الأجناد، كانت وفاته عام ١٢٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٧٤).

(٦) انظر: تاريخ الطبري (٧/ ٣٣٠)، وتاريخ ابن خلدون (٣/ ١٢٠).

(٧) فتح الباري (١٣/ ٣٤٦).

المبحث الثاني

موقف النشار من عقائد الجهمية

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من عقيدة الجهمية في الإيمان.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقيدة الجهمية في الأسماء والصفات.

المطلب الثالث: موقف النشار من عقيدة الجهمية في الملائكة.

المطلب الرابع: موقف النشار من عقيدة الجهمية في اليوم الآخر.

المطلب الخامس: موقف النشار من عقيدة الجهمية في القضاء والقدر.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من عقيدة الجهمية في الإيمان

أولاً: العرض:

لخَّص النشار عقيدة الجهمية في الإيمان في الأمور التالية:

١ ـ أنَّ الإيمان خصلة واحدة هي المعرفة ـ ويراد بالمعرفة: معرفة الله ورسوله وجميع ما جاء من عند الله فقط. وما سوى المعرفة: من الإقرار باللسان، والخضوع بالقلب، والمحبة لله ولرسوله، والتعظيم لهما، والعمل بالجوارح ليس بإيمان.

٢ ـ أنَّ الكفر خصلة واحدة، وهو الجهل بالله، ويكون بالقلب وحده. فإذا أتى الإنسان بالمعرفة ثم جحد بلسانه فإنه لا يكفر بجحده.

فمحل الإيمان والكفر القلب دون غيره من الجوارح، ومعنى كون كلٍّ منهما خصلة واحدة، أي: لا يتبعض، ولا يتفاضل أهله فيه؛ لأن المعارف لا تتفاضل[١].

ويمكن تحديد موقف النشار من عقيدة الجهمية في الإيمان في الأمور التالية:

١ ـ يرى أنَّ الجهمية خرجوا بهذه العقيدة عن اتفاق المسلمين حول مسمى الإيمان.

يقول: «فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح، وما تركب منهما، فهو تصديق القلب بما علم مجيء الرسول ﷺ به، ودعا[٢] الخلق إليه، وحثت[٣] الأدلة عليه، مع التلفظ بالشهادتين، وعدم الإتيان بأعمال الكفر»[٤].

٢ ـ يرى النشار أن في عقيدة الجهمية في الإيمان عنصراً شيعياً.

يقول: «ونلحظ أيضاً أنَّ في رأي جهم عنصراً شيعياً، فالإيمان عند الشيعة هو معرفة بالقلب فقط»[٥].

٣ ـ وصف النشار تخريج السبكي لأقوال الجهم في الإيمان بالتسامح، وأثنى عليه خيراً لإحسانه الظن بالجهم بن صفوان.

يقول: «ويحاول السبكي أن يجد لجهم مخرجاً فيقول: وأمَّا جهم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع، ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهي إلى القول بأن من عاند الله ورسوله، وأظهر الكفر وتعبد به، يكون مؤمناً لكونه عرف بقلبه. فلعلَّ الناقل عنه حمَّل اللفظ ما لا يطيقه، أو جازف الناقل عنه غيره»[٦].

ويحاول النشار أن يبرر للجهم قوله بأن الإيمان هو المعرفة فحسب، بأنَّه لعلَّه ما قال ذلك إلَّا لأن هناك من يقول بأن الإيمان هو قول اللسان فحسب.

يقول: «ونحن نتساءل: هل كان في خراسان، في موطن الكرَّامية فيما بعد ـ وفيها عشعشت وفرَّخت ـ من ينادي بأن الإيمان قول فقط، فأعلن جهم، مناقضاً هذا، بأن الإيمان معرفة بالقلب فقط؟»[٧].

ثم يذكر النشار تخريج السبكي لقول الجهم فيقول: «ثم يضع هذا النص الجميل

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٤٤).
(٢) في الأصل: ودعاوى.
(٣) في الأصل: وحثه.
(٤) نشأة الفكر (١/ ٣٤٤).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٤٥).
(٦) المرجع السابق (١/ ٣٤٥).
(٧) المرجع السابق (١/ ٣٤٥).

المتسامح وهو: «والذي يغلب على الظن أنهم يقولون: الإيمان معرفة القلب، والإسلام النطق بالشهادتين، وسائر الجوارح لا تسمى أعمالها إيماناً ولا إسلاماً»، وبهذا يبرئ السبكي الجهمية من الخروج على الإسلام.. بهذا الموقف المتسامح، يعود السبكي إلى وضع جهم بن صفوان في الإطار الإسلامي»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد كان النشار دقيقاً في تصوير مذهب الجهمية في الإيمان، اعتمد في ذلك على مقالات الإسلاميين للأشعري، والفرق بين الفرق للبغدادي، والملل والنحل للشهرستاني، وقد ذكروا جميعاً مذهب الجهمية في الإيمان؛ بأنه هو المعرفة بالله فقط، وأن الكفر هو الجهل به فقط[٢].

ويقصد جهم بالمعرفة: مجرد التصديق بأنَّ الله هو الرب الخالق لكل شيء، ولا يشترط أن يتبع ذلك شيئاً من أعمال القلوب كالمحبة والتعظيم والخضوع والانقياد. ولذا فهو يرى أنَّ من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده، ويرى كذلك أن الإيمان لا يتبعض إلى قول وعقد وعمل، ويرى أن الناس فيه سواء؛ لأن المعرفة شيء واحد لا تفاضل فيه[٣].

٢ ـ أحسن النشار وأصاب حين وصف مذهب الجهمية بالشذوذ، والخروج عن دائرة اتفاق المسلمين حول مسمى الإيمان.

فقد وصف الإمام أحمد مذهب الجهمية بالكفر، فعندما ذكرت عنده المرجئة، وأنهم يقولون: إذا عرف الرجل بقلبه فهو مؤمن. فقال: «المرجئة لا تقول هذا، بل الجهمية تقول بهذا. المرجئة تقول: حتى يتكلم بلسانه وإن لم تعمل جوارحه. والجهمية تقول: إذا عرف ربه بقلبه، وإن لم تعمل جوارحه، وهذا كفر، إبليس قد عرف ربه...»[٤].

وقال الإمام الآجري بأن مقالة الجهمية وحشية على قائلها لعنة الله[٥].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقول جهم في الإيمان، قول خارج عن إجماع المسلمين قبله، بل السلف كفروا من يقول بقول جهم في الإيمان»[٦].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٤٦).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢١٣)، والفرق بين الفرق (٢١١)، والملل والنحل (١/ ٨٨)، وعقائد الثلاث وسبعين فرقة (١/ ٢٧٣، ٢٧٤).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٣٦٣، ٣٦٤)، والإيمان بين السلف والمتكلمين. د. أحمد عطية الغامدي (١٠٨ ـ ١١١).

(٤) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد (١/ ٧٣).

(٥) انظر: الشريعة للآجري (٢/ ٦٨٥، ٦٨٦).

(٦) مجموع الفتاوى (٧/ ١٤١).

٣ ـ أصاب النشار حين ذكر أنَّ الإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح وما تركب منهما.

فهذا هو قول أهل السنة والجماعة، وقد وافقهم عليه أبو الحسن الأشعري في أحد قوليه[١].

فأهل السنة والجماعة يقولون بأن الإيمان حقيقة مركبة، من القول والعمل، فإذا ذهب بعض القول أو بعض العمل ـ مما لا يعتبر ذهابه ناقضاً للإيمان ـ بقي بعضه الآخر، فهو يتبعض، ويزيد وينقص، وأهله يتفاضلون فيه، ويعنون بالقول: قول القلب واللسان، والعمل: عمل القلب والجوارح[٢].

ذكر الآجري قول وكيع: «أهل السنة يقولون: الإيمان قول وعمل، والمرجئة يقولون: الإيمان قول، والجهمية يقولون: الإيمان المعرفة»[٣].

وقال ابن بطة: «اعلموا رحمكم الله، أن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه فرض على القلب: المعرفة به، والتصديق له ولرسله ولكتبه وبكل ما جاءت به السنة. وعلى الألسن النطق بذلك، والإقرار به قولاً، وعلى الأبدان والجوارح العمل بكل ما أمر به وفرضه من الأعمال، لا تجزئ واحدة من هذه إلا بصاحبتها، ولا يكون العبد مؤمناً إلَّا بأن يجمعها كلها؛ حتى يكون مؤمناً بقلبه، مقراً بلسانه، عاملاً مجتهداً بجوارحه، ثم لا يكون ـ أيضاً ـ مع ذلك مؤمناً حتى يكون موافقاً للسنة في كل ما يقوله ويعمله متبعاً للكتاب والعلم في جميع أقواله وأعماله، وبكل ما شرحته لكم نزل به القرآن، ومضت به السنة، وأجمع عليه علماء الأمة..»[٤].

وقال ابن أبي زمنين: «ومن قول أهل السنة: أن الإيمان إخلاص لله بالقلوب، وشهادة بالألسنة، وعمل بالجوارح، على نية حسنة، وإصابة السنة»[٥].

وقد نقل الإجماع على أن الإيمان قول وعمل غير واحد من السلف، كالشافعي[٦] والبخاري[٧]، واللالكائي[٨]، والبغوي[٩]، وابن عبد البر[١٠]، وابن تيمية[١١].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٣٤٧).
(٢) انظر: الإيمان الأوسط (٥٤)، وكتاب الإيمان (١٤٢، ١٤٣).
(٣) الشريعة (٢/ ٦٨٤).
(٤) الإبانة الكتاب الأول «الإيمان» (٢/ ٧٦٠، ٧٦١).
(٥) رياض الجنة بتخريج أصول السنة (٢٠٧).
(٦) انظر: الإيمان الأوسط لابن تيمية (٥٩).
(٧) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/ ٨٣٢)، وفتح الباري (١/ ٤٧).
(٨) انظر: شرح أصل اعتقاد أهل السنة (٢/ ٨٣٢، ٨٤٧).
(٩) انظر: شرح السنة (١/ ٣٨، ٣٩).
(١٠) انظر: التمهيد (٩/ ٢٣٨، ٢٤٣، ٢٥١).
(١١) انظر: الإيمان (٢٩٢).

٤ ـ لحظ النشار في رأي جهم عنصراً شيعياً إذ إنَّ الشيعة يقولون الإيمان هو المعرفة بالقلب فقط، وهذا ملحظ دقيق؛ لأن جمهور الشيعة يقولون كما حكى عنهم الأشعري: «الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله، وبالإمام، وبجميع ما جاء من عندهم، فأمَّا المعرفة بذلك فضرورة عندهم. فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم، وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم، وليس بمؤمن»[١].

فأدخلوا معرفة الإمام في مسمى الإيمان، وجعلوه ركن الإيمان الأعظم، والحسنة التي لا تضر معها سيئة، ومن هنا كانوا مرجئة[٢].

٥ ـ لم يكن السبكي متسامحاً مع الجهم كما ظن النشار، بل هو يستبشع قوله، حتى قال بأنه لا يظن أنه يلتزم بلوازمه.

وقد قال السبكي عن الجهم: «وليس الجهم ممن يعتد بقوله، ولولا الوفاء بتعداد المذاهب لما ذكرنا هذا الرجل ولا مذهبه، فإنه رجل ولاج خرَّاج هجام على خرق حجاب الهيبة، بعيد عن أغوار الشريعة، يزعم أنَّه ذو تحقيقات باهرة، وما هي إلا ترهات قاصرة، ويدعي أن له مثاقب في النظر، وما هي إلا عقارب أو أضر»[٣].

وأمَّا محاولة النشار تحميل الكرَّامية ضلال الجهم بن صفوان، فهي محاولة يائسة بعيدة عن الحق؛ لأن الكرَّامية لم تظهر إلا بعد الجهم بما يقارب مائة عام، فلا مبرر له سوى إثبات أن الجهم شخصية إسلامية مبدعة، لها فلسفة إسلامية نابعة من خلال النظر في الكتاب وفي السنة، فأي رأي للجهم خارج عن إطار الإسلام، يحاول النشار أن يجد له مخرجاً، ليبقيه وفكره في إطار الفكر الإسلامي.

المطلب الثاني

موقف النشار من عقيدة الجهمية في الأسماء والصفات

أولاً: العرض:

يثني النشار على المنهج الذي أدخله الجهم في الحياة العقلية الإسلامية وهو تأويل النصوص المشكلة على العقل، كما يذكر[٤]، وقد قام بتلخيص آراء الجهم، وسأقوم بتعدادها من خلال عرض النشار لها، وأبين موقفه من تلك الآراء:

١ ـ ينكر الجهم أن يقال عن الله إنه شيء؛ لأن الشيء ـ عنده ـ هو المخلوق الذي له مثل؛ ولأن ذلك ـ في زعمه ـ تشبيه لله بالأشياء.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٢٥).

(٢) انظر: المرجع السابق، وأصول مذهب الشيعة، د. ناصر القفاري (٢/ ٥٧٥).

(٣) طبقات الشافعية (١/ ٤٣).

(٤) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٣٦).

يرى النشار أنه فعل ذلك؛ لأن المشبهة تقول بأن الله شيء بمعنى أنه جسم فأراد الجهم نفي الجسمية عن الله فحسب.

٢ ـ ينكر الجهم أن يقال عن الله إنه موجود؛ لأن المخلوق يصح أن يقال عنه موجود، وفي رأي النشار أنه فعل ذلك فراراً من وصف الله بالوجود الحسي، ويمدحه بذلك.

٣ ـ ينكر الجهم صفات الله الأزلية التي يمكن إطلاقها على المخلوق، ويثبت لله الصفات التي لا يمكن أن تطلق على المخلوق ـ عنده ـ مثل: القادر، الفاعل، الخالق، بناء على عقيدته الجبرية. وفي رأي النشار: إنَّ جهماً لم يكن ينفي الصفات الأزلية، وإنما كان يحاول فقط تنزيه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه، بدلالة وصفه الله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة، وبالتالي فالنشار لا يرى الجهم معطلاً بإطلاق، وإنما كان ينكر التشبيه الذي كان منتشراً في عهده[١].

٤ ـ قرَّر الجهم بأن علم الله محدث، الله أحدثه، فعلم به، وأنَّه غير الله، وفي رأي النشار أنها محاولة من الجهم لتنزيه الذات الإلهية عن كل تغير، وقد دعا ذلك الجهم إلى إثبات علوم حادثة بعدد المعلومات الموجودة[٢].

٥ ـ يقرر الجهم بأن كلام الله محدث، فلم يكلم الله موسى بكلام قديم، وإنما بكلام أحدثه، أي خلقه في غيره، فكان هذا الغير يعبر عن الله، ومن هنا قال الجهم بأن القرآن مخلوق، وفي رأي النشار أنه فعل ذلك من أجل تنزيه الله عن الجسمية؛ لأن القرآن شيء موجود، ومعنى ذلك ـ عنده ـ أنه جسم، والله تعالى ليس بجسم، وبالتالي فليس كلام الله صفة من صفاته، وإنما خلق من خلقه، أضيف إليه تشريفاً. وفي ظن النشار أن هذا المنطق الجهمي سيؤدي إلى التنزيه المطلق[٣].

٦ ـ ينكر الجهم رؤية الله تعالى في الدنيا وفي الآخرة، وفي رأي النشار أنه فعل ذلك بناء على إنكاره وصف الله بالوجود، وتسميته بالموجود، فما لا يتقرر وجوده فلا تصح رؤيته. يرى النشار أن الجهم تحجر في منطقه، وأخطأ خطأً شديداً، يقول: «لقد ذهب بالتنزيه إلى حد فعال، ولكن ليس معنى إنكار وصفه تعالى بصفة يشارك فيها المخلوق أن ننكر حقيقة قرآنية سمعاً، وأيد السمع فيها اجتهاد العقول. ولكن جهماً سار هنا إلى النتائج اللازمة لمنطقه المتحجر الجامد، فتنكب الحقيقة، حتى أدركها ـ خلال اختلافات الفرق ـ مشيخة الأشاعرة من ناحية، ومشيخة الماتريدية من ناحية، وقد وافق المعتزلة من بعد جهماً فيما ذهب»[٤].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٣٦، ٣٣٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٣٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٣٩).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٤١).

٧ ـ أنكر الجهم أن يكون الله مستوياً على عرشه كما يليق بجلاله، بل وأنكر أن يكون لله عرش يستوي عليه، وأنكر أن يكون له كرسي هو موضع قدميه. وفي رأي النشار أن الجهم لم ينكر الاستواء، وإنَّما فسَّره بالاستيلاء، ولم ينكر العرش والكرسي بل أنكر التفسير الحسي لهما[١].

٨ ـ أنكر الجهم صفة العلو، وفي رأي النشار أن غاية الجهم من ذلك كانت تنزيه الله عن الجهة.

٩ ـ أنكر الجهم صفة النزول، وفي رأي النشار أن هذا حق؛ لأن النزول المادي يستلزم الصعود والهبوط الحسي، وهذا يقتضي الجسمية، كما يذكر[٢]. وعلى كل فالجهم ينكر جميع الصفات الفعلية؛ لأنها حادثة، والله ـ عنده ـ منزه عن حلول الحوادث بذاته[٣].

١٠ ـ ينكر الجهم جميع الصفات التي يظهر منها ـ في ظنه ـ أنها تشبه صفات المخلوق، مما يسمى عند المخلوق بالجوارح والأعضاء، فالجهم ينكر صفة الوجه واليد والسمع والبصر والقبضة واليمين والساق، ونحو ذلك مما ورد وصف الله به في القرآن أو السنة الصحيحة، وفي رأي النشار أن الجهم كان محقاً في ذلك، وهو موافق لجميع الفرق الإسلامية ما عدا المشبهة، ويرى أن الجهم لم ينكر الآيات التي تضمنت تلك الصفات، وإنما كان يؤولها[٤].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد استطاع النشار أن يستوفي عقائد الجهم في الأسماء والصفات، وأن يجمعها ببراعة ـ من خلال كتب الفرق[٥]، لكنَّه لم يترك القارئ يتصور ذلك المذهب من خلال ما جمعه من النصوص، وإنما كان يملي على القارئ فهمه الخاص به، والذي يحقق مقصوده الذي ظل حياته خادماً له، وهو أن الفرق الكلامية نشأت غير متأثرة بعوامل خارجية، وإنما انطلقت من خلال نظرها العقلي في النصوص، ولذا فهو يحاول جاهداً أن يصور بدعة التأويل العقلي للنصوص الشرعية بصورة زاهية، يضفي عليها ما استطاع من الأصباغ الجميلة، فكل أقوال الجهم التي تنفر النفوس المؤمنة من سماعها، وتستقبح كتابتها،

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/٣٤٦، ٣٤٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/٣٤٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/٣٣٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/٣٤٩، ٣٥٠).

(٥) انظر: التنبيه والرد للملطي (٩٦ ـ ١٤٥)، وهو أوفى المراجع في بيان عقيدة الجهمية، وقد اعتمد عليه النشار كثيراً في بيان عقيدة الجهم، والفرق بين الفرق (٢١١، ٢١٢)، والتبصير في الدين (٩٠، ٩١)، والملل والنحل (١/٨٦ ـ ٨٨).

وتتبرأ إلى الله منها ومن صاحبها، فهو يحاول أن يظهرها في صورة عمل عظيم، وإبداع فلسفي كبير، وفيه تكمن حضارة الإسلام أو البداية للحضارة الإسلامية الأصيلة.

٢ ـ إنَّ الله ﷻ هو الذي أخبرنا بأسمائه وصفاته، نفياً وإثباتاً، في كتابه، وفيما ثبت من حديث رسوله ﷺ، فلا يسعنا تجاه أخبار الله إلَّا الإيمان بها، والتسليم لها، مع يقيننا بأنّه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يكون هناك تعارض بينها وبين العقل البشري السليم؛ لأن الخالق للعقل هو الله، والمخبر هو الله، فلا يمكن أن يأمرنا الله باعتقاد ما يكون منكراً في العقول السليمة، ولذا فنحن نؤمن بكل ما أخبرنا الله به عن نفسه نفياً وإثباتاً، دون أن نتعرض لظاهرها بتأويل أو تفويض أو تكذيب، ونعلم أن هذا الظاهر هو على ما يليق بذات الله المخالفة لذوات المخلوقين، وبالتالي فما يظهر لنا من معاني صفات الله، فنحن نؤمن به مع اعتقادنا أنه مخالف لمعاني صفات المخلوقين الموصوفين بتلك الصفات، ولا اشتراك بينهما إلَّا في المعاني الكلية الموجودة في الذهن، ولا وجود لها في الخارج(١).

ومن هنا أخطأ النشار خطأً جسيماً حين أثنى على منهج الجهم في التأويل وأنه بهذا أسهم في تطوير الحياة العقلية في الإسلام، بل هو أضل عقول من تابعه من المخذولين، وأفسد الحياة العقلية على كثير من المسلمين، بل والروحية أيضاً.

لم يدرك من جميع الفرق الإسلامية حقيقة التشابه بين صفات الخالق وصفات المخلوق إلَّا أهل السنة والجماعة، سلف هذه الأمة، الذين انطلقوا في باب الأسماء والصفات من خلال قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، فهم نزهوا الله عن أن يماثله شيء من مخلوقاته، ولكن تنزيههم الله عن المماثلة للمخلوقين لم يجعلهم يعطلون ما ثبت لله من الأسماء والصفات، وهم كذلك في إثباتهم الوارد لله من الأسماء والصفات لم يجعلهم هذا الإثبات يقعون في التمثيل فهم ينزهون بلا تعطيل، ويثبتون بلا تمثيل.

وهم كذلك في إثباتهم ما ورد، إذا وجدوا بعضه قد أطلق على المخلوق فهم يعتبرون هذا التشابه إنما يكون في اللفظ وفي المعنى الكلي لتلك اللفظة التي لا وجود لها إلَّا في الأذهان لا في الأعيان، وبإثباتهم هذا القدر المشترك يفهمون معاني أسماء الله وصفاته، فتزداد معرفتهم بالله، وتقوى محبتهم له، ويقوى تعلقهم بخالقهم، ويتأثرون بتلك المعاني في حياتهم، فيزداد إقبالهم على الطاعة، وبعدهم عن المعصية.

فهم يعتبرون التشابه بين أسماء وصفات الخالق، وبين أسماء وصفات المخلوق من قبيل الألفاظ المتواطئة الخاصة، والتي تسمى مشككة، فهي تشترك في الألفاظ وتتفاوت في المعاني.

---

(١) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (٩٨ ـ ١٠٦).

إنَّ الفرق الضالة، لم تدرك تلك الحقيقة! فالمفوضة اعتبرت الاشتراك في الألفاظ دون المعاني، فاعتبرت تلك الأسماء والصفات من قبيل الألفاظ المشتركة، والتي تشترك في اللفظ وتختلف تماماً في المعنى. والجهمية ظنت أن الاشتراك بينها من قبيل الألفاظ المتواطئة العامة، والتي تعني الاتحاد في اللفظ والمعنى دون تفاوت، ففرت ـ كما تزعم ـ من التمثيل، واعتبرت إثبات الأسماء والصفات لله التي يمكن إطلاقها على المخلوق مخالفة للعقل السليم؛ لأنه يقتضي التمثيل، فأولت صفات الله بل حرفتها.

وتابعتها المعتزلة في ذلك، وهي تظن أنها مخالفة للجهمية؛ لأنها أثبتت الأسماء، وهي في الحقيقة مثلها؛ لأنها أثبتت أسماء مجردة عن معانيها، وجعلتها جميعاً بمعنى الذات، فكلها أسماء مترادفة في معانيها؛ لأنها كلها تعني ذات الله، ولا فرق بينها البتة.

وهكذا جميع الفرق لم تدرك هذه الحقيقة التي أدركها سلفنا الصالح الذين أنار الله بصائرهم، لثقتهم بالله، وإيمانهم بكلامه، وأنه ـ حتماً ـ موافق للعقل السليم، والفطرة المستقيمة، فهداهم الله للحق جزاء وفاقاً.

فمشكلة التعارض بين العقل والنقل ابتدعها الجهمية، ولا وجود لها، وجعلوا لها حلّاً لا يقول به عاقل يعي ما يقوله، وهو رد النقل إن أمكن رده، أو تأويله، أو تفويضه، وظنوا بذلك أنهم رفعوا من شأن العقل وهم أسقطوه؛ لأن العقل السليم إذا قال لك بأن هذا نبي من عند الله حقاً، وكل ما جاء به فهو من عند الله، فلا يجوز بعد ذلك عقلاً أن تكذب بآحاد أخبار رسول الله إذا كنت قد سلمت بأنها كلها من عند الله، كمثل العامي إذا دلَّ مريضاً على طبيب متخصص، فإنه لا يصح عقلاً أن نسمح للعامي أن يرد وصفة الطبيب أو بعضاً منها.

فأمور العقيدة عامة، والأسماء والصفات خاصة، كلها مقبولة لدى العقل السليم، وإن كان قد يحار في الكيفية، وسبب الحيرة يكمن في كون ذات الله غيب، لم نرها؛ ولأن الله ليس له مثيل فنقيس عليه؛ ولأنه لم يردنا الخبر الصادق في بيان كيفية ذات الله وحقيقة صفاته، فوجب علينا أن نقطع الطمع عن إدراك هذه الكيفية، فالنقل قد يأتي بما تحار فيه العقول، ولكن لا يأتي بمحالاتها[١].

وقد أطلت في هذه المسألة؛ لأنها أساس الضلال في باب الأسماء والصفات، فالمبتدعة لما فهموا من صفات الخالق ما يليق بالمخلوق، أرادوا ـ كما يزعمون ـ تنزيه الله عن هذه المماثلة، فوقعوا في التعطيل، واتخذوا منهج التأويل العقلي للنصوص، وظنوا أنهم بذلك قدموا للإسلام خدمة عظيمة في عقيدته، وأنهم بنوا بهذا المنهج مجداً للإسلام، وحضارة عظيمة تقارع بها الحضارات، وما دروا أنهم بذلك ـ وبعضهم يدري ـ شوهوا الإسلام وحرفوا عقيدته، فالله المستعان وعليه التكلان.

(١) انظر: الرسالة التدمرية (٢٠ ـ ٥٧)، وكذلك درء تعارض العقل مع النقل (١/ ٨٦ ـ ١٩٢).

وبهذا يتبين خطأ النشار في ثنائه على الجهم لقوله بالتعطيل، وابتداعه منهج التأويل العقلي. يقول الإمام أحمد عن الجهم: «.. ووجد ثلاث آيات من المتشابه، قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ٣]، ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣]، فبنى أصل كلامه على هذه الآيات، وتأول القرآن على غير تأويله، وكذب بأحاديث رسول الله ﷺ، وزعم أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً، وكان من المشبهة، فأضل بكلامه بشراً كثيراً»[١].

وقال ابن أبي زمنين[٢]: «فهذه صفات ربنا التي وصف بها نفسه في كتابه، ووصفه بها نبيه ﷺ وليس في شيء منها تحديد ولا تشبيه ولا تقدير، فسبحان من ليس كمثله شيء وهو السميع البصير»[٣].

ويقول الإمام الصابوني[٤] رحمه الله: «قلت، وبالله التوفيق: أصحاب الحديث ـ حفظ الله تعالى أحياءهم ورحم أمواتهم ـ يشهدون لله تعالى بالوحدانية، وللرسول ﷺ بالرسالة والنبوة، ويعرفون ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيله، أو شهد له بها رسوله ﷺ، على ما وردت الأخبار الصحاح به، ونقلت العدول الثقات عنه، ويثبتون له جل جلاله ما أثبته لنفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ، ولا يعتقدون تشبيهاً لصفاته بصفات خلقه؛ فيقولون: إنه خلق آدم بيديه؛ كما نص سبحانه عليه في قوله ـ عز من قائل ـ: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص: ٧٥]، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه، بحمل اليدين على النعمتين، أو القوتين؛ تحريف المعتزلة والجهمية ـ أهلكهم الله ـ ولا يكيفونهما بكيف، أو يشبهونهما[٥] بأيدي المخلوقين تشبيه المشبهة ـ خذلهم الله ـ، وقد أعاذ الله تعالى أهل السنة من التحريف والتشبيه والتكييف، ومنَّ عليهم بالتعريف والتفهيم حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه وتركوا القول بالتعطيل والتشبيه، واتبعوا قول الله عز وجل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]»[٦].

٣ ـ لم يظهر النشار غيرة على النصوص الشرعية، مثل أو نصف غيرته على النصوص الأشعرية، إذ تقوم قائمته على ابن تيمية رحمه الله أو غيره بمجرد أن يمس شيئاً من عقيدة

---

(١) الرد على الجهمية والزنادقة (٦٦) ضمن مجموع عقائد السلف.
(٢) تقدمت ترجمته في (ص١٦٠).
(٣) رياض الجنة بتخريج أصول السنة لابن أبي زمنين تحقيق وتخريج عبد الله البخاري (٧٤).
(٤) تقدمت ترجمته في (ص١٢٠).
(٥) في الأصل: شبهها، وما أثبت هو الأنسب لسياق الكلام.
(٦) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٦٠ ـ ١٦٤).

الأشاعرة، ولكنه يكون هيناً ليناً على الجهم وهو يمس النصوص القرآنية، ولا يسلِّم لها؛ فيلتمس له شتى المعاذير، والله يقول: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ [الأنعام: ١٩]، وهو ينكر أن نخبر عن الله بأنه شيء، وموجود، بدعوى التنزيه، والحقيقة، أن هذه دعوى إلى الإلحاد، وإنكار لوجود الله ﷻ، فنقيض الشيء: لا شيء، وهو العدم، وضد الوجود: العدم فمن ينفي شيئية الله ووجوده، فهو يقول بعدمه، هذا لازم قوله، سواء التزم به، أو لم يلتزم، ولذا فقد استغلت هذا القول الفرق الباطنية الملحدة، والتي ترمي إلى إنكار وجود الله، فنفوا عن الله صفة الوجود، فقيل لهم: إذاً فهو معدوم، فقالوا: ولا معدوم، وهذا لا يكون إلا في الممتنع الوجود، وهو ما يسعون إليه[١].

يقول الإمام أحمد رحمه الله: «وقلنا: هو شيء. فقالوا: هو شيء لا كالأشياء، فقلنا: إن الشيء الذي لا كالأشياء قد عرف أهل العقل أنه لا شيء، فعند ذلك تبين للناس أنهم لا يؤمنون بشيء، ولكن يدفعون عن أنفسهم الشنعة بما يقرون في العلانية.. فإذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر، ولا يشعر أنهم لا يقولون قولهم إلَّا فرية في الله»[٢].

٤ ـ تناقض النشار كثيراً في شأن الجهم، فتارة يجزم بأنه ينفي الصفات الأزلية، ثم يعود فيقول إنه لم يكن ينفيها؛ وإنما ينفي عن الذات الإلهية مماثلتها لذوات المخلوقين، ثم يعود فيقول بل هو ينفي أكثرها ما عدا التي لا يصح إطلاقها على المخلوق، ثم يصفه بأنه كان معطلاً، ثم يستدرك فيقول: بل لم يكن معطلاً على الإطلاق، ثم يثني على منهجه أعظم الثناء، ثم يعود فيصفه بالتحجر العقلي، وأنه أساء للقرآن والسنة، ولا يمكن لأي شخص ـ ممن يعظم الكتاب والسنة ـ أن يثني على الجهم إلا أن يتناقض. لأن الثناء على فعل جهم، وتعظيم الكتاب والسنة ضدان لا يجتمعان في قلب شخص أبداً.

كان الأولى بالنشار، وهو الباحث عن المعرفة، والمنقب عن الحقيقة، أن لا يستخدم مع قرائه أسلوب التمويه والإيهام بخلاف الواقع، وأن يوضح المنهج الصحيح في تنزيه الله عن مماثلة المخلوقات، وأنه لا يكون إلَّا مع إثبات ما ورد، وأن الجهم لم يكن على المنهج الصحيح في التنزيه، بل كان محرفاً لكلام الله، مكذباً له، ولذا فقد استحق تلك الخاتمة المخزية، نعوذ بالله من الخذلان.

٥ ـ بالغ النشار في دفاعه عن الجهم إلى حد الإساءة إلى نفسه حين اعتبر إنكاره صفة العلم عن الله قمة التنزيه لله ﷻ الذي كان يسعى الجهم من أجله، ولا شك عند أي عاقل

(١) انظر: التدمرية (١٥ ـ ٢٠).

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة (٦٨، ٦٩).

أن سلب صفة العلم عن الله ليس فيه أدنى تنزيه له ﷻ، بل هو على ضد ذلك، فهذه مغالطة ما كان للنشار وهو الباحث المجتهد أن يستخدمها، وكيف يدافع عن منكر علم الله السابق والذي تكاثرت النصوص على إثباته.

قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾﴾ [الأنعام: ٥٩].

وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْءَاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: ٣] وقال تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ﴿٩﴾ سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍۭ بِٱلَّيْلِ وَسَارِبٌۢ بِٱلنَّهَارِ ﴿١٠﴾﴾ [الرعد: ٨ ـ ١٠].

و قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا فِى صُدُورِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ١٠].

و قال تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨].

و قال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

وقال تعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ﴾ [النساء: ١٦٦].

روى البخاري بسنده عن عمران بن حصين رضي الله عنه قال رجل: يا رسول الله، أيعرف أهل الجنة من أهل النار؟ قال: «نعم». قال: فلم يعمل العاملون؟ قال: «**كل يعمل لما خلق له، أو لما يسِّر له**»[(١)].

وقال الإمام أحمد: «إذا جحد العلم، قال: إن الله ﷻ لا يعلم الشيء حتى يكون استتيب، فإن تاب وإلَّا قتل»[(٢)].

وقال: «إذا قال الرجل: العلم مخلوق، فهو كافر؛ لأنه يزعم أن الله لم يكن له علم حتى خلقه»[(٣)].

وقال في الرد على الجهمية: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي لا يقر بعلم الله، فقل له: الله يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقال: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ ۖ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ ۖ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقال: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ﴾ [هود: ١٤]، وقال: ﴿وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَٰتٍ مِّنْ أَكْمَامِهَا وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ۚ﴾ [فصلت: ٤٧].

فيقال له: تقر بعلم الله، هذا الذي وقفك عليه بالأعلام والدلالات أم لا؟

فإن قال: ليس له علم، كفر.

---

(١) الصحيح، كتاب القدر، باب جف القلم على علم الله، ح(٦٥٩٦) (١١/ ٤٩١). وانظر: صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، ح(٢٦٤٩) (٤/ ٢٠٤١).

(٢) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، د. عبد الإله الأحمدي (١/ ١٤٤).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٨٣).

وإن قال: له علم محدث، كفر، حين زعم أن الله قد كان في وقت من الأوقات لا يعلم حتى أحدث له علماً فعلم.

فإن قال: لله علم، وليس مخلوقاً ولا محدثاً، رجع عن قوله كله، وقال بقول أهل السنة»[١].

وأطال الدارمي رَحِمَهُ اللَّهُ في الرد على نفاة العلم السابق، وذكر أدلة كثيرة من القرآن والسنة على ذلك ثم قال: «فمن آمن بكتاب الله، وصدق رسل الله، اكتفى ببعض ما ذكرنا في علم الله السابق في الخلق، وأعمالهم قبل أن يعملوها، ومن يحصي ما في كتاب الله وفي آثار رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين في إثبات علم الله والإقرار به؟ ويكفي في معرفة ذلك أقل مما جمعنا، ولكن جمعناها ليتدبرها أهل العقول والأفهام، فيعرفوا ضلالة هؤلاء الذين أخرجوا الله من العلم، ونفوه عنه، وجعلوه في العلم والمعرفة كالخلق سواء، فقالوا: كما لا يعلم الخلق بالشيء قبل أن يكون، فكذلك الله بزعمهم لا يعلم قبل أن يكون، فما فضل علام الغيوب، الذي يعلم السر وأخفى على المخلوق الذي لا يعلم شيئاً إلا ما علمه الله»[٢].

وصفة العلم لله كما هي ثابتة بالسمع، ثابتة بالعقل، فمن الأدلة العقلية عليها ما يلي:

أ ـ الإحكام والإتقان الموجود في المخلوقات، يدل على علم الله السابق بها، فالفعل المحكم المتقن يمتنع صدوره عن غير علم.

ب ـ وجود المخلوقات، يدل على علم موجدها بها قبل وجودها؛ لأن إيجاد الأشياء يكون بالإرادة، والإرادة تستلزم تصور المراد، وتصور المراد هو العلم به.

ج ـ العلم الموجود في المخلوقات، يدل على علم خالقه من ناحيتين:

* أن العلم صفة كمال، فكل كمال للمخلوق لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فالخالق أولى به.

* أنه يمتنع أن يكون معطي الكمال عارياً منه، فالله أولى بالعلم من المخلوق[٣].

٦ ـ تعتبر محاولات النشار غير منطقية في تبرير نفي الجهم صفة الكلام عن الله، والقول بأن القرآن مخلوق، فمهما التمس له من المعاذير فإنها تصطدم مع تصريح الجهم بأن الله لم يكلِّم موسى تكليماً، وأن القرآن جسم مخلوق خلقه الله، وأضافه إلى نفسه تشريفاً له وتكريماً، وهنا عدة ملحوظات على دفاع النشار عن الجهم في ذلك:

---

(١) الرد على الجهمية (٩٦) ضمن عقائد السلف.

(٢) انظر: الرد على الجهمية للدارمي (٣١٠) ضمن عقائد السلف.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (٢٤٨).

أ ـ أنَّ نصوص الكتاب والسنة الصحيحة جاءت بنص لا يقبل التأويل يدل على أن الله متكلم، أزلاً وأبداً، وأنَّه كلَّم موسى تكليماً، فكيف يعتذر لمن يرد هذه النصوص القطعية الثبوت والدلالة، ويقول عن الله أنه لم يتكلَّم، ولا يتكلم، ولم يكلم موسى تكليماً؟.

قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]. بيَّن الله أنَّه فضل بعض رسله بتكليمه إياه مباشرة بلا وساطة ملك.

قال تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى﴾ [الأعراف: ١٤٤] فبين الله أن هذا الرسول الذي فضله بتكليمه مباشرة هو موسى عليه السلام.

وقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤].. وهذه الآية فيها تأكيد لحقيقة الكلام، ولذلك سمِّي موسى كليم الرحمٰن.

وفي صحيح البخاري، قال آدم لموسى ـ في أثناء المحاجة ـ: «يا موسى، اصطفاك الله بكلامه...»[1].

ففي هذه النصوص وغيرها كثير النص الصريح على أن الله كلَّم موسى عليه السلام من وراء حجاب من غير أن يكون بين الله وموسى رسول يبلغه كلام ربه[2]، فلا يسوغ لأحد إنكار ذلك، أو الاعتذار للمنكر.

قال الإمام الآجري[3] رحمه الله: «أمَّا بعد، فإنه من ادعى أنه مسلم، ثم زعم أن الله لم يكلم موسى فقد كفر، يستتاب، فإن تاب وإلَّا قتل. قيل: لأنه رد القرآن وجحد، ورد السنة، وخالف جميع علماء المسلمين وزاغ عن الحق..»[4].

ثم ذكر الآجري نصوصاً من القرآن والسنة تنص على أن الله كلَّم موسى، ليس بينهما رسول من خلقه ثم قال: «فيما ذكرته من هذا الباب مقنع لمن عقل عن الله ـ جل اسمه ـ وعن رسول الله ﷺ، والآيات المذكورة: إن الله جل جلاله كلَّم موسى عليه السلام، تكليماً، والكلام من الله عز وجل إلى موسى عليه السلام بلا رسول بينهما»[5].

ب ـ أنَّ القول بخلق القرآن، فيه مخالفة لنصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، وللأدلة العقلية أيضاً، فكيف يعتذر لمن شذ عن ذلك وانحرف.

قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦].

---

(١) الصحيح، كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله، ح(٦٦١٤) (١١/ ٥٠٤). وانظر: صحيح مسلم، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى ـ عليهما السلام، ح(٢٦٥٢) (٤/ ٢٠٤٢).

(٢) انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة (١/ ٣٢٨ فما بعدها).

(٣) تقدمت ترجمته في (ص١١٨).

(٤) الشريعة (٣/ ١١٠٧).

(٥) المرجع السابق (٣/ ١١٢٣).

وقال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝﴾ [البقرة: ٧٥].

والآيات المثبتة لصفة الكلام لله ﷻ، كثيرة جداً[(١)].

وعن جابر بن عبد الله قال: كان النبي ﷺ، يعرض نفسه على الناس بالموقف، فيقول: «هل من رجل يحملني إلى قومه؟ فإنَّ قريشاً قد منعوني أن أبلغ كلام ربي»[(٢)].

وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ قال: «فضل كلام الله على سائر الكلام، كفضل الله على سائر خلقه»[(٣)].

والأحاديث المثبتة لصفة الكلام لله تعالى كثيرة جداً أيضاً[(٤)].

وكذلك الآثار عن الصحابة، كثيرة جداً، بل نقل عمرو بن دينار[(٥)] إجماعهم على ذلك.

يقول ـ فيما أورده الطبري ـ: «أدركت أصحاب النبي ﷺ فمن دونهم منذ سبعين سنة، يقولون: الله الخالق، وما سواه مخلوق، والقرآن كلام الله منه خرج وإليه يعود»[(٦)].

قال إسحاق بن راهويه[(٧)]: «وقد أدرك عمرو بن دينار أجلة أصحاب رسول الله ﷺ من البدريين والمهاجرين والأنصار، مثل جابر بن عبد الله، وأبي سعيد الخدري، وعبد الله بن عمرو، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن الزبير، ﷺ.. وأجلة التابعين، وعلى هذا مضىٰ صدر هذه الأمة لم يختلفوا في ذلك»[(٨)].

وقال ابن أبي زمنين: «ومن قول أهل السنة: أن القرآن كلام الله وتنزيله، ليس بخالق ولا مخلوق، منه ـ تبارك وتعالى ـ بدأ وإليه يعود»[(٩)].

---

(١) انظر: الرد على الجهمية، لابن بطة (الكتاب الثالث ١/٢١٦ ـ ٢٢٣)

(٢) أخرجه أحمد (٣/ ٣٩٠)، وأبو داود، كتاب السنة، باب في القرآن، رقم (٤٧٣٤) (٤/ ٢٣٤)، والترمذي، كتاب فضائل القرآن، باب (٤) رقم (٢٩٢٥) (٥/ ١٨٤) وقال عنه: حديث غريب صحيح، والحاكم (٢/ ٦١٢ ـ ٦١٣)، وصححه، وأقره الذهبي.

(٣) أخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة رقم (٥٥٧) (١/ ٣٣٩)، وقد حكم عليه محققه بالحسن بمجموع طرقه، والبيهقي في الأسماء والصفات، رقم (٥٠٩) (١/ ٥٨٣).

(٤) انظر: الرد على الجهمية، لابن بطة (الكتاب الثالث ١/ ٢٢٤ ـ ٢٨٣).

(٥) هو الحافظ أبو محمد الجمحيي مولاهم، اليمني الصنعاني الأبناوي، شيخ الحرم في زمانه، سمع من ابن عباس، وجابر بن عبد الله، وابن عمر، وأنس بن مالك، وعبد الله بن جعفر، وأبي الطفيل، وغيرهم من الصحابة، كانت وفاته عام ١٢٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٠٠)، وشذرات الذهب (١/ ٢٩٤).

(٦) صريح السنة لابن جرير الطبري (١٩).

(٧) هو الإمام، عالم المشرق، أبو يعقوب إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي ثم النيسابوري، الحافظ، كانت وفاته عام ٢٣٨هـ، انظر: شذرات الذهب (٢/ ٢١٢).

(٨) الأسماء والصفات، للبيهقي رقم (٥٣٢) (١/ ٥٩٨).

(٩) رياض الجنة بتخريج أصول السنة (٨٢).

وقال أبو عثمان الصابوني: «ويشهد أهل الحديث ويعتقدون أن القرآن كلام الله وكتابه ووحيه، وتنزيله، غير مخلوق، ومن قال بخلقه واعتقده فهو كافر عندهم. والقرآن ـ الذي هو كلام الله ووحيه ـ هو الذي نزل به جبريل على الرسول ﷺ قرآناً عربياً لقوم يعلمون بشيراً ونذيراً، كما قال ﷻ: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥] وهو الذي بلغه الرسول ﷺ أمته كما أمر به في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] فكان الذي بلغهم ـ بأمر الله تعالى ـ كلامه ﷻ، وفيه قال ﷺ: «**أتمنعوني أن أبلغ كلام ربي**»[(١)]. وهو الذي تحفظه الصدور، وتتلوه الألسنة، ويكتب في المصاحف، كيفما تصرف بقراءة قارئ، ولفظ لافظ، وحفظ حافظ، وحيث تلي، وفي أي موضع قرئ، وكتب في مصاحف أهل الإسلام، وألواح صبيانهم، وغيرها، كله كلام الله ﷻ غير مخلوق، فمن زعم أنه مخلوق، فهو كافر بالله العظيم»[(٢)].

وقد ساق اللالكائي في شرح أصول السنة القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر عن خمسمائة وخمسين نفساً من التابعين وأتباع التابعين، والأئمة المرضيين، ثم قال: «قالوا كلهم: القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر، فهؤلاء خمسمائة وخمسون نفساً أو أكثر من التابعين وأتباع التابعين والأئمة المرضيين سوى الصحابة الخيرين على اختلاف الأعصار ومضي السنين والأعوام. وفيهم نحو من مائة إمام ممن أخذ الناس بقولهم، وتدينوا بمذاهبهم. ولو اشتغلت بنقل قول المحدثين لبلغت أسماؤهم ألوفاً كثيرة، لكني اختصرت وحذفت الأسانيد للاختصار، ونقلت عن هؤلاء عصراً بعد عصر لا ينكر عليهم منكر، ومن أنكر قولهم استتابوه أو أمروا بقتله أو نفيه أو صلبه، ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال القرآن مخلوق جعد بن درهم في سني نيف وعشرين ثم جهم بن صفوان»[(٣)].

جـ ـ أنَّ القول بأن مخلوقاً يتكلم على أنه الله، لا يقول به إنسان يعي ما يقول، وهو كفر بالله وادعاء للربوبية، فلا يعتذر للجهم بأنه إنما أراد ذلك.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ: «فقلنا: هل يجوز لمكوَّن أو غير الله أن يقول:

﴿... يَٰمُوسَىٰٓ ﴿١١﴾ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طـه: ١١ ـ ١٢] أو يقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ﴿١٤﴾﴾ [طه: ١٤] فمن زعم ذلك فقد زعم أن غير الله ادعى الربوبية، كما زعم الجهم أن الله كوَّن شيئاً كان يقول ذلك المكوَّن: ﴿يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ

---

(١) أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في القرآن، رقم (٤٧٣٤) (٤/ ٢٣٤)، والترمذي، كتاب فضائل القرآن، باب (٢٤) رقم (٢٩٢٥) (٥/ ١٨٤). وصححه الحاكم في مستدركه (٢/ ٦١٢).

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٦٦).

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (١/ ٣١٢).

﴿رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [القصص: ٣٠]»[(١)].

وقال الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لايحق لمخلوق يؤمن بالله واليوم الآخر أن يدعي الربوبية، ويدعو الخلق إلى عبادته، فيقول: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي﴾ [طه: ١٤]. و﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه: ١٢]. ﴿وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ﴾ [طه: ١٣]. ﴿وَٱصۡطَنَعۡتُكَ لِنَفۡسِي ۝٤١ ٱذۡهَبۡ أَنتَ وَأَخُوكَ بِـَٔايَٰتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكۡرِي ۝٤٢﴾ [طه: ٤١ ـ ٤٢]. ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦] قد علم الخلق إلا من أضله الله أنه لا حق لأحد أن يقول هذا وما أشبهه غير الخالق، بل القائل به والداعي إلى عبادته غير الله كافر، كفرعون الذي قال: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النازعات: ٤٢]، والمجيب له، والمؤمن بدعواه أكفر وأكذب»[(٢)].

د ـ أنَّ القول بأن الله يتكلم، ويكون ذلك بما يخلق من كلام في غيره، هو في الحقيقة نفي للكلام عن الله بصورة أخرى، وكلام غير مقبول عقلاً أيضاً، فكيف يعتذر للجهم بذلك؟

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فلما خنقته الحجج قال: إن الله كلَّم موسى إلَّا أن كلامه غيره، فقلنا: وغيره مخلوق، قال: نعم، فقلنا: هذا مثل قولكم الأول إلَّا أنكم تدفعون الشنعة عن أنفسكم بما تظهرون»[(٣)].

وقال ابن جرير الطبري رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وإن قال: بل خلقه قائماً بغيره. قيل له: فخلقه قائم بغيره وهو صفة له؟!

فإن قال: بلى.

قيل له: أفيجوز أن يخلق لوناً في غيره، فيكون هو المتلون، كما خلق كلاماً في غيره، فكان هو المتكلم به. وكذلك يخلق حركة في غيره فيكون هو المتحرك بها؟

فإن أبى ذلك، سئل الفرق.

وإن أجاز ذلك أوجب أن يكون ـ تعالى ذكره ـ إذا خلق حركة في غيره فهو المتحرك. وإذا خلق لوناً في غيره فهو المتلون به، وذلك عندنا وعندهم كفر وجهل.

وفي فساد هذه المعاني التي وصفنا الدلالة الواضحة إذ كان لا وجه لخلق الأشياء إلا بعض هذه الوجوه، صحَّ أن كلام الله صفة له، غير خالق ولا مخلوق، وأن معاني الخلق عنه منفية»[(٤)].

هـ ـ أن دعوى نفي الكلام عن الله من أجل التنزيه دعوى باطلة، بل هي غاية

---

(١) الرد على الجهمية (٨٧، ٨٨)، ضمن عقائد السلف.

(٢) المرجع السابق (٣٣٥، ٣٣٦)، ضمن عقائد السلف.

(٣) المرجع السابق (٨٩)، ضمن عقائد السلف.

(٤) التبصير في معالم الدين (٢٠٣).

التشبيه لله ﷻ بالناقصات من المخلوقات، وتنقص من عظمة الله تعالى، فكيف يعتذر للجهم بذلك؟

يقول الإمام أحمد رحمه الله: «قلنا: وكذلك بنو آدم كلامهم مخلوق، فقد شبهتم الله بخلقه حين زعمتم أن كلامه مخلوق، ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم وكذلك بنو آدم كانوا لا يتكلمون حتى خلق الله لهم كلاماً، وقد جمعتم بين كفر وتشبيه، بل نقول: إن الله لم يزل متكلماً إذا شاء، ولا نقول: إنَّه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام»[(١)].

ونقول: إن في قول النشار أن الجهم ينفي أن الله يتكلم بأدوات وصوت حق وباطل، فالحق هو نفي الأدوات، والباطل هو نفي الصوت.

فأهل السنة والجماعة يعتقدون أن الله ﷻ يتكلم بحرف وصوت، وكلامه ﷻ لا يشبه كلام المخلوقين، كما أنَّ ذاته لا تشبه ذوات المخلوقين.

وأمَّا الأدوات من فم ولسان وجوف ونحو ذلك فأهل السنة والجماعة ينفون ذلك عن الله، ولا يشترط في المخلوق ألَّا يتكلم إلَّا بأدوات، كما ثبت الكلام للسمٰوات والأرض والجلود، وغير ذلك دون أن يكون لها أدوات، فالخالق من باب أولى، أن يتكلم كما يليق به جل جلاله دون احتياج لأدوات، تعالى الله وتقدس.

قال الإمام أحمد رحمه الله: «وأمَّا قولهم إن الكلام لا يكون إلَّا من جوف وفم وشفتين ولسان؛ أليس الله قال للسمٰوات والأرض: ﴿ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ﴾ [فصلت: ١١]، أتراها أنها قالت بجوف وفم وشفتين ولسان وأدوات؟. وقال: ﴿وَسَخَّرۡنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلۡجِبَالَ يُسَبِّحۡنَ﴾ [الأنبياء: ٧٩] أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفتين؟. والجوارح إذا شهدت على الكافر، فقالوا: ﴿لِمَ شَهِدتُّمۡ عَلَيۡنَاۖ قَالُوٓاْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِيٓ أَنطَقَ كُلَّ شَيۡءٖ﴾ [فصلت: ٢١] أتراها أنها نطقت بجوف وفم ولسان؟ ولكن الله أنطقها كيف شاء.

وكذلك الله تكلَّم كيف شاء، من غير أن يقول بجوف ولا فم ولا شفتين ولا لسان»[(٢)].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «واستفاضت الآثار عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين، ومن بعدهم من أئمة السنة، أنه سبحانه ينادي بصوت، نادى موسى، وينادي عباده يوم القيامة بصوت، ويتكلم بالوحي بصوت، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال: إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف، ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف»[(٣)].

وقد بحث أبو نصر السجزي[(٤)] مسألة كلام الله بحرف وصوت في كتاب منفرد، وأثبت

(١) الرد على الجهمية (٩٠).

(٢) المرجع السابق (٨٩).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ٣٠٤، ٣٠٥).

(٤) هو أبو نصر عبيدالله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجزي أحد أئمة الحديث في عصره، ومصنف الإبانة =

ذلك بنصوص من الكتاب والسنة وكذلك من ناحية مفهوم الكلام في اللغة، وأثبت ذلك أيضاً بالعقل، ومما قال: «فقول خصومنا: إن أحداً لم يقل إن القرآن كلام الله حرف وصوت كذب وزور، بل السلف كلهم كانوا قائلين بذلك، وإذا أوردنا فيه المسند وقول الصحابة من غير مخالفة وقعت بينهم في ذلك صار كالإجماع»(١).

٧ ـ أحسن النشار في مخالفة الجهم في إنكار رؤية الله في الآخرة، وأصاب حين اعتبره أخطأ خطأً شديداً، وحين اعتبر منطقه جامداً متحجراً، إذ نفى وصف الله بالوجود، وبالتالي فإنه لا يُرى.

ولقد جاءت نصوص الكتاب والسنة على أن الله يرى في الآخرة وعلى مدلولها أجمع سلف الأمة، ومن تلك النصوص:

أ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

استدل الإمام أحمد بهذه الآية على رؤية الله في الآخرة؛ لأن الله قال: لن تراني، ولم يقل: لن أُرى(٢).

واستدل بها الدارمي من ناحية أخرى، وهي أنَّه علَّق رؤيته ﷻ على ثبات الجبل، وثباته ممكن، فدل ذلك على أن رؤيته ممكنة في الدنيا عقلاً وواقعة في الآخرة شرعاً.

قال الدارمي: «ألا ترى أنه يقول: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ﴾ [الأعراف: ١٤٣] ولو قد شاء لاستقر الجبل ورآه موسى، ولكن سبقت منه الكلمة ألَّا يراه أحد في الدنيا، فلذلك قال: لن تراني، فأما في الآخرة فإن الله تعالى ينشئ خلقه، فيركب أسماعهم وأبصارهم للبقاء، فيراه أولياؤه جهراً، كما قال رسول الله ﷺ»(٣).

وهناك وجوه أخرى للاستدلال بهذه الآية على ثبوت رؤية الله تعالى، ذكرها ابن أبي العز الحنفي(٤) في شرح العقيدة الطحاوية(٥)، وقد ناقش شيخنا د.أحمد آل حمد أوجه استدلال المعتزلة بهذه الآية في نفي رؤية الله مطلقاً، وأبطلها، وأثبت دلالتها على إثبات رؤية الله في الآخرة، للمؤمنين دون الكافرين(٦).

= الكبرى في أن القرآن غير مخلوق، وهو مجلد كبير دال على سعة علم الرجل بفن الأثر، كما يقول الذهبي، كانت وفاته عام٤٤٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥٤)، ومقمة تحقيق رسالة السجزي إلى أهل زبيد (٢٨ ـ ٣٠)

(١) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (١٦٩).
(٢) انظر: الرد على الجهمية (٨٥).
(٣) المرجع السابق (٣٠٧) ضمن عقائد السلف.
(٤) تقدمت ترجمته في (ص١٥٠).
(٥) انظر: شرح العقيدة الطحاوية (١٩١، ١٩٢).
(٦) انظر: رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، د. أحمد بن ناصر آل حمد (٤٠ ـ ٤٩، ١٣٠، ١٣١).

ب ـ قال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢ ـ ٢٣].

قال قوَّام السنة الأصبهاني[١]: «قال أهل اللغة: النظر إذا قرن بالوجه، وعدي بحرف الجر اقتضى نظر العين، قال الشاعر:

انـظـر إلـيَّ بـوجـه لا خـفـاء بـه أريك تـاجاً عـلى سـادات عـدنـان[٢]

جـ ـ قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]. استدل بها الإمام أحمد على أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة؛ لأن الله أخبر عن منع الكفار من رؤيته يوم القيامة، فدل ذلك على أن المؤمنين يرونه يوم القيامة. قال الإمام أحمد: «وإنا لنرجو أن يكون الجهم وشيعته ممن لا ينظرون إلى ربهم، ويحجبون عن الله؛ لأن الله قال للكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾﴾ [المطففين: ١٥]، فإذا كان الكافر يحجب عن الله، والمؤمن يحجب عن الله فما فضل المؤمن على الكافر؟»[٣].

وقال الدارمي عن هذه الآية: «ففي هذا دليل أن الكفار كلهم محجوبون عن النظر إلى الرحمٰن ـ عز وعلا ـ وأن أهل الجنة غير محجوبين عنه»[٤].

د ـ روى الإمام البخاري بسنده عن جرير بن عبد الله البجلي قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنكم سترون ربكم عياناً**»[٥].

قال الإمام أحمد: «فأيهما أولى أن نتبع النبي ﷺ حين قال: إنكم سترون ربكم أو قول الجهمي حين قال: لا ترون ربكم. والأحاديث في أيدي أهل العلم عن النبي ﷺ أن أهل الجنة يرون ربهم لا يختلف فيها أهل العلم»[٦].

هـ ـ جاءت نقولات عن السلف في أن الله يراه المؤمنون في الآخرة، وأن من لم يعتقد ذلك فهو كافر:

قال ابن جرير الطبري: «وأمَّا الصواب من القول في رؤية المؤمنين ربهم ﷻ يوم القيامة، وهو ديننا الذي ندين الله به، وأدركنا عليه أهل السنة والجماعة فهو أن أهل الجنة يرونه على ما صحت به الأخبار عن رسول الله ﷺ»[٧].

---

(١) تقدمت ترجمته في (ص١٢٥).

(٢) الحجة (٢/ ٢٥٠).

(٣) الرد على الجهمية (٨٧).

(٤) الرد على الجهمية للدارمي (٢٩٧).

(٥) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، ح(٧٤٣٥) (١٣/ ٤١٩).

(٦) الرد على الجهمية (٨٦).

(٧) صريح السنة (٢٠).

ونقل الإمام الآجري عن الإمام أحمد تكفيره من قال: إن الله لا يرى، ثم قال: «فمن رغب عما كان عليه هؤلاء الأئمة الذين لا يستوحش من ذكرهم، وخالف الكتاب والسنة، ورضي بقول جهم وبشر المريسي وأشباههما فهو كافر»[١].

وقال ابن أبي زمنين: «ومن قول أهل السنة: أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، وأنه يحتجب عن الكفار والمشركين فلا يرونه»[٢].

وقال أبو عثمان الصابوني: «ويشهد أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم، وينظرون إليه على ما ورد به الخبر الصحيح»[٣].

٨ ـ أخطأ النشار حين أثبت رؤية الله في الآخرة على طريقة الأشاعرة والماتريدية، فإنهم يثبتون رؤية الله لا في جهة، لا العلو ولا غيرها، بناء على نفيهم صفة العلو، فوقعوا في التناقض، بخلاف الجهمية، فإنهم نفوا الرؤية والعلو، وهؤلاء أثبتوا الرؤية ونفوا العلو.

وقد رد شيخ الإسلام على القول بأن الله يرى لا في جهة من وجوه عديدة منها:

أ ـ أن هذا القول مخالف لدلالة النصوص المتواترة في إثبات الرؤية، وأنها إنما تكون في جهة؛ لأن الله شبه رؤيته يوم القيامة برؤية الشمس والقمر صحواً، فشبه الرؤية بالرؤية، رؤية الشمس والقمر تكون عياناً مواجهة[٤].

ب ـ أن هذا القول مخالف لإجماع السلف والأمة، فالنصوص عنهم متواترة، أن الله يرى بجهة من الرائي، وهي جهة العلو[٥].

جـ ـ أن هذا القول مخالف لضرورات العقل، فالقول برؤية عيانية لما لا نواجهه غير متصور في العقل[٦].

د ـ أن أئمة الأشاعرة المتقدمين كأبي الحسن الأشعري يثبت الرؤية مع العلو والاستواء على العرش.

هـ ـ أن حذاق الأشاعرة المتأخرين لما عرفوا تناقض قولهم صاروا إلى قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا تنازع فيه المعتزلة[٧].

و ـ أن استدلالهم بقوله ﷺ: «**لا تضامون في رؤيته**» بمعنى لا تضمكم جهة واحدة في رؤيته على أنه لا في جهة، مردود من وجوه عديدة:

---

(١) الشريعة (٢/ ٩٨٨).

(٢) رياض الجنة (١٢٠).

(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٦٣).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٨٤).

(٥) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٣/ ١٣٧٧).

(٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٨٥).

(٧) المرجع السابق نفسه.

* ـ أن هذا تفسير للحديث بما لا يدل عليه، ولا قاله أحد من أئمة العلم، بل هو تفسير منكر عقلاً وشرعاً ولغة.

* ـ أن التفسير الصحيح يكون على أحد معنيين:

على رواية تخفيف «**لا تضامون**»: أي: لا يلحقكم ضيم في رؤيته كما يلحق الناس عند رؤية الشيء الحسن كالهلال، فإنه قد يلحقهم ضيم في طلب رؤيته حين يرى، وأما الله ﷻ فإنه يتجلى تجلياً ظاهراً، فيرونه كما يرون الشمس والقمر بلا ضيم يلحقهم في رؤيته.

على رواية التشديد: أي: لا ينضم بعضكم إلى بعض، كما يتضام الناس عند رؤية الشيء الخفي كالهلال. وكذلك «تضارون» بالتشديد والتخفيف.

* القول بأن المؤمنين حين يرون الله لا تضمهم جهة واحدة؛ باطل، فإنهم يكونون جميعاً على أرض القيامة أو في الجنة، وكل ذلك جهة، ووجودهم أنفسهم لا في جهة ومكان ممتنع حساً وعقلاً[(١)].

والخلاصة: أن النشار أحسن في تخطئة الجهم حين نفى رؤية الله تعالى، وأساء في إثبات رؤية الله تعالى على طريقة الأشعرية والماتريدية.

٩ ـ أخطأ النشار حين وافق الجهم في نفي صفة استواء الله على عرشه، وأخطأ كذلك حين فسَّر الاستواء بالاستيلاء، ووجه خطئه أنه خالف النصوص الصريحة في الكتاب والسنة الصحيحة المثبتة لصفة الاستواء لله ﷻ، وحمل لفظ الاستواء على معنى لا يحتمله اللفظ ولا سياق النص بوجه من الوجوه، ويلزم منه لوازم باطلة لا تليق بالله تعالى، وفيما يلي بيان ذلك من وجهين:

الوجه الأول: إثبات صفة الاستواء على العرش لله ﷻ من الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، من ذلك:

أ ـ ورد ذكر صفة الاستواء على العرش في سبعة مواضع في القرآن، بلفظ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ في ستة مواضع[(٢)]، وبلفظ: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥] في موضع واحد.

وقد جاء فيها جميعاً العرش معرفاً، فالمراد به عرش الرحمٰن، وجاءت لفظة استوى مقيدة بـ «على»، وهذا نص في أن المراد بالاستواء هنا: العلو والارتفاع والاستقرار[(٣)]، فالله ﷻ موصوف بصفة العلو الثابتة بالعقل والنقل، وموصوف أيضاً بصفة العلو على عرشه ﷻ وهذه الصفة ثابتة بالشرع.

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٨٥، ٨٦).
(٢) (الأعراف: ٥٤) (يونس: ٣) (الرعد: ٢) (الفرقان: ٥٩) (السجدة: ٤) (الحديد: ٤).
(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (٣٢٠)، وكتاب العرش للذهبي (٢/ ٩ ـ ١٥).

ب ـ ورد ذكر صفة الاستواء على العرش في السنة، ومن ذلك:

روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله لما قضى الخلق، كتب عنده فوق عرشه، إن رحمتي سبقت غضبي»[١].

جـ ـ ورد عن جمع غفير من السلف إثبات صفة الاستواء على العرش لله سبحانه وتعالى، من ذلك:

قول الإمام أحمد رحمه الله: «نحن نؤمن بأن الله على العرش، كيف شاء، وكما شاء، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف، أو يحدها حاد»[٢].

وقول الدارمي: «فالله تبارك وتعالى فوق عرشه، فوق سمواته، بائن من خلقه، فمن لم يعرفه بذلك لم يعرف إلهه الذي يعبد»[٣].

وقول أبو عثمان الصابوني: «ويعتقد أصحاب الحديث، ويشهدون أن الله سبحانه فوق سبع سمواته، على عرشه مستوٍ، كما نطق به كتابه..»[٤].

وقول قوَّام السنة الأصبهاني: «قال أهل السنة: خلق الله السمٰوات والأرض، وكان عرشه على الماء مخلوقاً قبل خلق السمٰوات والأرض، ثم استوى على العرش بعد خلق السمٰوات والأرض على ما ورد به النص. وليس معناه المماسة، بل هو مستوٍ على عرشه بلا كيف، كما أخبر عن نفسه»[٥].

وما أخرجه البيهقي بإسناده عن الأوزاعي[٦] قال: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله ـ تعالى ذكره ـ فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل وعلا»[٧].

وقول ابن تيمية رحمه الله: «فالسلف والأئمة يقولون: إن الله فوق سمواته، مستو على عرشه، بائن من خلقه، كما دل على ذلك الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة»[٨].

وقول ابن القيم رحمه الله: «إنَّ الإجماع منعقد على أن الله سبحانه وتعالى استوى على عرشه حقيقة لا مجازاً»[٩].

---

(١) الصحيح، كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء، ح(٧٤٢٢) (١٣/ ٤٠٤).

(٢) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد بن حنبل في العقيدة، د. عبد الإله الأحمدي (١/ ٣٤٢).

(٣) الرد على الجهمية (٢٧١) ضمن مجموعة عقائد السلف.

(٤) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٧٥).

(٥) الحجة في بيان المحجة (٢/ ١١٣، ١١٤).

(٦) تقدمت ترجمته في (ص٨٤).

(٧) الأسماء والصفات للبيهقي (٢/ ٣٠٤)، وأخرجه الذهبي في كتاب العرش (٢/ ١٧٦)، وقال عنه: «ورواته أئمة ثقات».

(٨) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ٢٩٧).

(٩) مختصر الصواعق المرسلة (٣١٠).

وما أورده الذهبي في كتابه «العرش» من تصريح الصحابة والتابعين، باستواء الله تعالى على عرشه، فقد أورد ذلك عن أبي بكر، وعمر، وعثمان، وابن مسعود، وابن عباس وغيرهم من الصحابة ﷺ، وأورد ذلك عن كعب الأحبار، ومجاهد، والأوزاعي، وغيرهم من التابعين[١] رحمهم الله. .

الوجه الثاني: بطلان تفسير الاستواء بالاستيلاء، وذلك من وجوه عديدة أبرزها:

أ ـ أن أهل اللغة العربية أنكروا أن يكون استوى بمعنى استولى، فقد قال ابن الأعرابي[٢] عندما أراد منه ابن أبي دؤاد[٣] أن يطلب له في بعض لغات العرب ومعانيها ـ استوى ـ بمعنى استولى، فقال له: والله ما يكون هذا ولا وجدته.

ب ـ أن هذا اللفظ قد اطرد في القرآن والسنة وروده بلفظ الاستواء دون الاستيلاء، ولو كان معناه استولى لكان استعماله في أكثر موارده كذلك، فإذا جاء موضع أو موضعان بلفظ استوى حمل على معنى استولى؛ لأنه المألوف المعهود. وأما أن يؤتى إلى لفظ قد اطرد استعماله في جميع موارده على معنى واحد، فيدعى صرفه في الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه، فهذا غاية الفساد.

ج ـ أنه أتى بلفظ «ثم» التي حقيقتها الترتيب والمهلة، ولو كان معناه معنى الاستيلاء على العرش، لدل ذلك على أنه لم يكن مستولياً عليه حتى خلق السمٰوات والأرض، ولجاز أن يقال أيضاً: إن الله مستوٍ على الأرض، وهكذا، وهذا من أبطل الباطل.

د ـ قد أبطل ابن القيم رحمه الله تفسير الاستواء بالاستيلاء من اثنين وأربعين وجهاً، كل وجه منها كافٍ في ذلك[٤].

وأختم ذلك بكلام ابن خزيمة[٥] رحمه الله في كتاب التوحيد يقول: «فنحن نؤمن بخبر الله ـ جل وعلا ـ: أنَّ خالقنا مستوٍ على عرشه، لا نبدل كلام الله، ولا نقول قولاً غير الذي قيل لنا، كفعل اليهود لمَّا أمروا أن يقولوا حطة، فقالوا حنطة، مخالفين لأمر الله ـ جل وعلا ـ كذلك الجهمية»[٦].

١٠ ـ أخطأ النشار حين وافق الجهم في إنكاره العرش، ودافع عنه بأنه لم ينكر العرش، وإنما أنكر التفسير المادي له.

---

(١) انظر: كتاب العرش (٢/ ١٢٥ ـ ٣٧٠).

(٢) هو أبو عبد الله، محمد بن زياد الكوفي، صاحب اللغة، كان أحد العالمين باللغة العربية، كانت وفاته عام ٢٣١هـ. انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٣٠٩)، والأعلام (٦/ ١٣١).

(٣) هو القاضي الجهمي، البغيض، أحمد بن أبي دؤاد، اشتهر بحمل سلاطين زمانه على امتحان العلماء بالقول بخلق القرآن. كانت وفاته عام ٢٤٠هـ. انظر: لسان الميزان (١/ ٢٥٧).

(٤) انظر: مختصر الصواعق (٣٠٦ ـ ٣٢٢).

(٥) تقدمت ترجمته في (ص١٣٥).

(٦) كتاب التوحيد (١/ ٢٣٣).

ومما لا شك فيه أن العرش جسم عظيم مخلوق له قوائم، تحمله الملائكة، وهو أعظم مخلوقات الله، وأكبرها على الإطلاق، وليس داخلاً فيما يقبض ويطوى يوم القيامة، ومن أعظم خصائصه: استواء الله عليه استواء يليق بجلاله وعظمته[(١)].

وقد جاءت نصوص القرآن والسنة الصحيحة ببيان صفته، من ذلك:

ـ قول الله: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧]

ـ وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ﴾ [الزمر: ٧٥].

وقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ﴾ [هود: ١١].

قوله ﷺ ـ فيما رواه البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «**يصعقون يوم القيامة، فإذا أنا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش**»[(٢)].

وقوله ﷺ ـ فيما رواه البخاري بسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما في دعاء الكرب ـ: «**لا إله إلا الله العظيم الحليم، لا إله إلا الله رب العرش العظيم، لا إله إلا الله رب السمٰوات ورب الأرض ورب العرش الكريم**»[(٣)].

وهذه النصوص وغيرها كثير، واضحة الدلالة على أن العرش جسم مادي مربوب لله، مخلوق عظيم له قوائم، ويحمل، وعلى الماء، فتأويل ذلك بالملك أو بغيره من المعاني لا يصح مطلقاً؛ لأنه خروج بالنصوص عن ظاهرها إلى ما لا يحتمله اللفظ والسياق البتة.

يقول الدارمي رحمه الله: «وما ظننا أن نضطر إلى الاحتجاج على أحد ممن يدعي الإسلام في إثبات العرش، والإيمان به، حتى ابتلينا بهذه العصابة الملحدة في آيات الله»[(٤)].

١١ ـ أخطأ النشار حين وافق الجهم في إنكار الكرسي، وحين دافع عن الجهم بأنه لم ينكر الكرسي، وإنما أنكر التفسير المادي له، وأخطأ النشار حين أوَّل الكرسي بالقدرة والقوة.

وسبب خطئه أن نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف دلَّت على أن الكرسي جسم مادي، مخلوق عظيم، دون العرش وأعظم من بقية المخلوقات، وهو موضوع بين يدي العرش، وهو موضع قدمي الرب، فهذه التأويلات بالقدرة والقوة باطلة لا يحتملها اللفظ ولا السياق، من ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

---

(١) انظر: كتاب العرش لابن أبي شيبة، وكتاب العرش للذهبي، كلاهما بتحقيق: د. محمد بن خليفة التميمي.

(٢) الصحيح، كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء، ح(٧٤٢٨) (١٣/ ٤٠٥).

(٣) الصحيح، كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الكرب، ح(٧٤٣١) (١٣/ ٤١٥).، وصحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب دعاء الكرب، ح(٢٧٣٠) (٤/ ٢٠٩٢).

(٤) الرد على الجهمية (٢٦٣) ضمن عقائد السلف.

وقوله ﷺ ـ فيما رواه البيهقي بسنده عن أبي ذر رضي الله عنه ـ: «**يا أبا ذر، ما السمٰوات السبع مع الكرسي إلَّا كحلقة ملقاة بأرض فلاة، وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة**»(١).

وأورد ابن خزيمة أن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «الكرسي: موضع القدمين، والعرش لا يقدر قدره»(٢).

وقال ابن أبي زمنين رحمه الله: «ومن قول أهل السنة: أن الكرسي بين يدي العرش، وأنه موضع القدمين»(٣).

وقال ابن تيمية رحمه الله: «الكرسي ثابت بالكتاب والسنة وإجماع السلف»(٤).

١٢ ـ أخطأ النشار حين وافق الجهم في نفيه صفة العلو، واعتذر له بأنه إنما أراد تنزيه الله عن الجهة، وسيكون نقد هذه المسألة من ناحيتين:

الأولى: ذكر بعض الأدلة من الكتاب والسنة والعقل والفطرة على صفة العلو.

الثانية: كشف شبهة الجهة التي زعموا أنهم من أجلها نفوا صفة العلو.

الناحية الأولى: بعض أدلة صفة العلو:

أ ـ من الكتاب والسنة:

أدلة القرآن والسنة المثبتة لصفة العلو كثيرة جداً، تنقسم إلى عدة أنواع:

* نوع يصرَّح فيه بالعلو المطلق:

قال تعالى: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١].

وقال تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ۝٩﴾ [الرعد: ٩].

وقال تعالى: ﴿لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ ۝٤﴾ [الشورى: ٤].

* نوع يصرَّح فيه بالاستواء على العرش:

وقد سبق ذكر أدلة الاستواء على العرش، وبيان المراد به، أنه علو وارتفاع على العرش، وهو صفة فعلية، إضافة إلى صفة العلو الذاتية على جميع المخلوقات.

* نوع يصرح فيه بالنزول:

والنزول لا يكون إلَّا من علو، وسيأتي في النقد التالي ذكر أدلة صفة النزول في الثلث الأخير من الليل إلى السماء الدنيا، وكذلك النزول عشية عرفة.

---

(١) أخرجه البيهقي في الأسماء والصفات (٢/ ٣٠٠)، وصححه الألباني. تحقيق شرح العقيدة الطحاوية (٣١٢).

(٢) التوحيد لابن خزيمة (١/ ٢٤٨)، وأخرجه الحاكم في مستدركه (٢/ ٢٨٢) وصححه ووافقه الذهبي.

(٣) رياض الجنة (٩٦).

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٥٨٤).

* نوع يصرح فيه بصعود الأشياء وارتفاعها وعروجها إليه ﷻ:

قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر: ١٠].

وقال تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ [النساء: ١٥٨].

وقال تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝٤﴾ [المعارج: ٤].

وقال ﷺ ـ فيما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه ـ: «**يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة العصر وصلاة الفجر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم، فيقول: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهو يصلون، وأتيناهم وهو يصلون**»[(١)].

وقال ﷺ ـ فيما رواه البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه ـ: «**من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب، ولا يصعد إلى الله إلَّا الطيب، فإن الله يتقبلها بيمينه، ثم يربيها لصاحبه، كما يربي أحدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل**»[(٢)].

وقال ﷺ ـ فيما رواه الإمام مسلم بسنده عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ـ: «**إن الله ﷻ لا ينام، ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط ويرفعه، يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار، وعمل النهار قبل عمل الليل، حجابه النور لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه**»[(٣)].

* نوع يصرح فيه بأن الله في السماء:

قال تعالى: ﴿أَمْ أَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ۝١٧﴾ [الملك: ١٦ ـ ١٧].

وقال ﷺ ـ فيما رواه الإمام مسلم بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: «**ألا تأمنوني، وأنا أمين من في السماء**»[(٤)].

والسماء إمَّا أن يراد بها العلو، فتكون الآية على ظاهرها.

وإمَّا أن يراد بها الجرم المادي المعروف، فتكون في بمعنى: على، كقوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢] أي: على الأرض.

* نوع يصرِّح فيه بالفوقية:

قال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ۝٥٠﴾ [النحل: ٥٠].

---

(١) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾، ح(٧٤٢٩) (١٣/ ٤١٥).

(٢) المصدر السابق نفسه، ح(٧٤٣٠) (١٣/ ٤١٥).

(٣) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: «**إن الله لا ينام**»، ح(١٧٩) (١/ ١٦٢).

(٤) الصحيح، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج، ح(١٠٦٤) (٢/ ٧٤٢).

وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٨﴾﴾ [الأنعام: ١٨]. إلى غير ذلك من الأنواع الكثيرة، والتي أجمع أهل العلم على أنها كلها كما تدل على علو الله قدراً ومكانة، فهي تدل دلالة لا تقبل التأويل على أن الله عال على جميع مخلوقاته، علو ذات أيضاً.

قال الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فإلى من ترفع الأعمال، والله ـ بزعمكم الكاذب ـ مع العامل بنفسه في بيته ومسجده ومنقلبه ومثواه؟ تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً. والأحاديث عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه والتابعين ومن بعدهم في هذا أكثر من أن يحصيها كتابنا هذا، غير أنا قد اختصرنا من ذلك ما يستدل به أولو الألباب أن الأمة كلها، والأمم السالفة قبلها لم يكونوا يشكون في معرفة الله تعالى أنه فوق السماء، بائن من خلقه غير هذه العصابة الزائغة عن الحق، المخالفة للكتاب، وأثارات العلم كلها.. وظاهر القرآن وباطنه كله يدل على ذلك لا لبس فيه، ولا تأول إلا لمتأول جاحد، يكابر الحجة، وهو يعلم أنها عليه..»[(١)].

وقال: «فظاهر القرآن وباطنه يدل على ما وصفنا من ذلك، نستغني فيه بالتنزيل عن التفسير، ويعرفه العامة والخاصة، فليس منه لمتأول تأول إلا لمكذب به في نفسه، مستتر بالتأويل.

ويلكم!! إجماع من الصحابة والتابعين وجميع الأمة من تفسير القرآن والفرائض والحدود والأحكام: نزلت آية كذا في كذا، ونزلت آية كذا في كذا، ونزلت سورة كذا في مكان كذا، لا نسمع أحداً يقول: طلعت من تحت الأرض، ولا جاءت من أمام، ولا من خلف، ولكن كله: نزلت من فوق. وما يصنع بالتنزيل من هو بنفسه في كل مكان؟ إنما يكون شبه مناولة لا تنزيلاً من فوق السماء مع جبريل، إذ يقول ﷻ: ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ١٠٢]، والرب بزعمكم ـ الكاذب ـ في البيت معه وجبريل يأتيه من خارج.

هذا واضح، ولكنكم تغالطون، فمن لم يقصد بإيمانه وعبادته إلى الله الذي استوى على العرش، فوق سمواته، بائن من خلقه، فإنما يعبد غير الله، ولا يدري أين الله»[(٢)].

ب ـ من أدلة العقل على علو الله تعالى:

* ما ذكره الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ، ورتبه بالطريقة التالية:

قل: «أليس الله كان ولا شيء. فيقول: نعم.

فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه. فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال، لا بد له من واحد منها.

---

(١) الرد على الجهمية (٢٧٩) ضمن عقائد السلف.

(٢) المرجع السابق نفسه (٢٨٠).

إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر، حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه.

وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا كفراً أيضاً، حين زعم أنه دخل في مكان وحش قذر رديء.

وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه، ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السنة والجماعة»[(١)].

* السفل صفة نقص ينزه الله عنها، فوجب له ضدها وهو العلو.

قال الإمام أحمد: «فهذا خبر الله أخبرنا أنه في السماء، ووجدنا كل شيء أسفل منه مذموماً، يقول الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [النساء: ١٤٥] ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ رَبَّنَآ أَرِنَا ٱلَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ ٱلْأَسْفَلِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [فصلت: ٢٩]»[(٢)].

وانظر أدلة أخرى في شرح العقيدة الطحاوية[(٣)].

ج ـ أدلة الفطرة على صفة العلو:

إن ما يجده الإنسان في نفسه حين الدعاء من التوجه إلى العلو من أبرز أدلة الفطرة على العلو، إذ لا يمكن بحال من الأحوال أن يتوجه الداعي إلى أسفل أو يمين أو يسار، وإنما يجد نفسه متوجهاً مباشرة إلى أعلى حين التضرع.

قال الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ثم إجماع من الأولين والآخرين، والعالمين منهم والجاهلين، أن كل واحد ممن مضى وممن غبر إذا استغاث بالله تعالى، أو دعاه أو سأله يمد يديه وبصره إلى السماء يدعوه منها، ولم يكونوا يدعونه من أسفل منهم، من تحت الأرض، ولا من أمامهم، ولا من خلفهم، ولا عن أيمانهم ولا عن شمائلهم إلا من فوق السماء لمعرفتهم بالله أنه فوقهم؛ حتى اجتمعت الكلمة من المصلين في سجودهم: سبحان ربي الأعلى، لا ترى أحداً يقول: ربي الأسفل، حتى لقد علم فرعون في كفره وعتوه على الله أن الله عَزَّ وَجَلَّ فوق السماء فقال: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ [غافر: ٣٦ ـ ٣٧]. ففي هذه الآية بيان بين، ودلالة ظاهرة أن موسى كان يدعو فرعون إلى معرفة الله بأنه فوق السماء، فمن أجل ذلك أمر ببناء الصرح، ورام الاطلاع إليه»[(٤)].

وقد نقل غير واحد إجماع أهل الإسلام وسائر الملل أن الله في العلو.

---

(١) الرد على الجهمية (٩٥،٩٦) ضمن عقائد السلف.

(٢) المرجع السابق (٩٣).

(٣) ص٢٩٠.

(٤) الرد على الجهمية (٢٧٠). وانظر المحاورة بين أبي جعفر الهمداني، وأبي المعالي الجويني إمام الحرمين في شرح العقيدة الطحاوية (٢٩١).

قال قوَّام السنة الأصبهاني رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد أجمع المسلمون أن الله هو العلي الأعلى، ونطق بذلك القرآن في قوله: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝١﴾ [الأعلى: ١] وزعموا أن ذلك بمعنى الغلبة لا علو الذات. وعند المسلمين أن لله عَزَّ وَجَلَّ علو الغلبة، والعلو من سائر وجوه العلو؛ لأن العلو صفة مدح فثبت أن له تعالى علو الذات، وعلو الصفات، وعلو القهر والغلبة، وفي منعهم الإشارة إلى الله سبحانه من جهة الفوق خلاف منهم لسائر الملل؛ لأن جماهير المسلمين، وسائر الملل قد وقع منهم الإجماع على الإشارة إلى الله ـ جل ثناؤه ـ من جهة الفوق في الدعاء والسؤال. فاتفاقهم بأجمعهم على ذلك حجة، ولم يستجز أحدهم الإشارة إليه من جهة الأسفل، ولا من سائر الجهات سوى جهة الفوق»[1].

وقال ابن خزيمة رَحِمَهُ اللَّهُ: «باب: ذكر البيان أن الله عَزَّ وَجَلَّ في السماء كما أخبرنا في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه عَلَيْهِ السَّلَامُ وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين، علمائهم وجهالهم، أحرارهم ومماليكهم، ذكرانهم وإناثهم، بالغيهم وأطفالهم، كل من دعا الله ـ جل وعلا ـ فإنما يرفع رأسه إلى السماء، ويمد يديه إلى الله، إلى أعلاه لا إلى أسفل»[2].

الناحية الثانية: كشف شبهة الجهة:

اعتذر النشار عن الجهم حين نفى صفة العلو، بأنه إنما أراد بذلك تنزيه الله عن الجهة، والجهة مكان، والله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى لا تحوزه الأمكنة.

والجواب عن هذه الشبهة على النحو التالي:

أ ـ لم يرد في الكتاب أو في السنة إثبات الجهة والمكان والحيز ولا نفيها عن الله.

ب ـ لا ننفي هذه الكلمات ولا نثبتها؛ لأنها ألفاظ مجملة تحتمل حقاً وباطلاً، فإثباتها بإطلاق إثبات للباطل الذي فيها، ونفيها بإطلاق نفي للحق الذي فيها، فلا بد من الاستفصال عن المراد بها فيقال:

* لفظ الجهة، يطلق ويراد به أمراً موجوداً، ويطلق ويراد به أمراً معدوماً، وهو ما فوق العالم، فإن قيل: إنه يلزم من إثبات أن الله في العلو أن يكون في جهة، فنقول: إن أردتم بالجهة أمراً موجوداً، وشيئاً مخلوقاً، فالله تعالى ليس في جهة فهو أعظم وأجل من أن يحيط به شيء من مخلوقاته. وإن أردتم بالجهة أمراً عدمياً، وهو ما فوق العالم، وليس فوق العالم موجود غيره، فلا يكون سبحانه في شيء من مخلوقاته، فالله في جهة بهذا المعنى.

* لفظ المكان، إذا أريد به أمراً وجودياً، فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى منزه عن أن يكون في مكان بهذا الاعتبار، وإذا أريد به أمراً عدمياً، وهو ما وراء العالم من العلو، فالله تعالى فوق العالم.

---

(١) الحجة (٢/ ١١٤).

(٢) كتاب التوحيد (١/ ٢٥٤).

* الحيز، إذا أريد أن الله في حيز، أي أن هناك شيئاً من المخلوقات يحيط بالله ويحوزه، فهذا باطل، والله أعظم وأجل من أن يحوزه شيء من مخلوقاته. وإن أريد بالحيز أمراً عدمياً، فالأمر العدمي لا شيء، وهو ما فوق العالم، فالله متحيز وفي حيز بهذا الاعتبار؛ لأن الله سبحانه بائن من خلقه، ليس فيه شيء من مخلوقاته، ولا هو سبحانه في شيء من مخلوقاته.

والمقصود أننا لا ننفي ما أثبته الله تعالى لنفسه في كتابه وفي سنة رسوله ﷺ، وما تثبته العقول السليمة، والفطر المستقيمة، من أن الله ﷻ في العلو، وأنه فوق مخلوقاته، بسبب هذه الألفاظ المجملة، والتي لم يرد في الكتاب ولا في السنة وصف الله بها ولا نفيها عنه، فنتوهم المعنى الباطل منها، وأنه يلزمنا ذلك من إثباتنا ما ورد من صفات الله اللائقة به[١].

١٣ ـ أخطأ النشار حين وافق الجهم على إنكاره صفة النزول، وتأويلها بنزول الملائكة، واعتبار ذلك من التنزيه من وجوه عدة أبرزها ما يلي:

أ ـ أنَّ الأحاديث عن رسول الله ﷺ قد تواترت في إثبات أن الله ﷻ ينزل كلَّ ليلة إلى السماء الدنيا، رواها عن رسول الله ﷺ جمع كبير من الصحابة ﷺ، ورواها عن الصحابة الجمع الغفير من التابعين، واتفق سلف الأمة على أنها نص في الدلالة على أن الله ﷻ موصوف بهذه الصفة الفعلية، وهي النزول، وذكروا عدة أنواع من أنواع النزول الإلهي، وبهذا فلا مجال لإنكار هذه الصفة، أو تأويلها إلى غير المراد بها، وفيما يلي ذكر بعض الأحاديث المثبتة للنزول الإلهي، وبعض أقوال أهل العلم حول أحاديث النزول، وإثبات ما تضمنته من صفة النزول لله ﷻ.

روى الإمام البخاري بسنده عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ينزل ربنا ـ تبارك وتعالى ـ كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له**»[٢].

روى الإمام أحمد بسنده عن جبير بن مطعم ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**ينزل الله تعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، فيقول: هل من سائل فأعطيه، هل من مستغفر فأغفر له**»[٣].

---

(١) انظر: منهاج السنة (٢/ ٥٥٥ ـ ٥٦١)، ومختصر العلو للألباني (٧٠ ـ ٧٨)، وفتح رب البرية بتلخيص الحموية (٤٥).

(٢) الصحيح، كتاب الدعوات، باب الدعاء نصف الليل، ح(٦٣٢١) (١١/١٢٨)، وانظر: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في الدعاء والذكر، ح(٧٥٨) (١/ ٥٢١). وقد قام الشيخ عبد القادر الغامدي في رسالته «صفة النزول الإلهي»، ببيان طرق أحاديث النزول، فانظرها هناك (٥٦ ـ ١٤٦).

(٣) المسند (٤/ ٨١)، وانظر سنن الدارمي (١/ ٤١٣)، والسنة لابن أبي عاصم، ح(٥٠٧)، وقال الشيخ الألباني: إسناده صحيح على شرط مسلم.

قال الإمام الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فهذه الأحاديث قد جاءت كلها وأكثر منها في نزول الرب تبارك وتعالى في هذه المواطن، وعلى تصديقها والإيمان بها أدركنا أهل الفقه والبصر من مشايخنا، لا ينكرها منهم أحد، ولا يمتنع من روايتها، حتى ظهرت هذه العصابة، فعارضت آثار رسول الله ﷺ برد، وتشمروا لدفعها بجد، فقالوا: كيف نزوله؟ قلنا: لم نكلف كيفية نزوله في ديننا، ولا تعقله قلوبنا، وليس كمثله شيء من خلقه فنشبه منه فعلاً أو صفة بفعالهم وصفتهم، ولكن ينزل بقدرته، ولطف ربوبيته كيف يشاء، فالكيف منه غير معقول، والإيمان بقول رسول الله ﷺ في نزوله واجب، ولا يسأل الرب عما يفعل كيف يفعل؛ لأنه القادر على ما يشاء أن يفعله كيف يشاء»[1].

وقال الإمام الآجري رَحِمَهُ ٱللَّهُ تحت باب، الإيمان والتصديق بأن الله ﷻ ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة: «الإيمان بهذا واجب، ولا يسع المسلم العاقل أن يقول: كيف ينزل؟، ولا يرد هذا إلا المعتزلة. وأمَّا أهل الحق فيقولون: الإيمان به واجب بلا كيف؛ لأن الأخبار قد صحت عن رسول الله ﷺ أن الله ﷻ ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة، والذين نقلوا إلينا هذه الأخبار هم الذين نقلوا إلينا الأحكام من الحلال والحرام، وعلم الصلاة والزكاة والصيام والحج والجهاد، فكما قبل العلماء عنهم ذلك، كذلك قبلوا منهم هذه السنن، وقالوا: من ردها فهو ضال خبيث، يحذرونه، ويحذرون منه»[2]. ثم سرد أحاديث النزول، وعقب عليها بقوله: «قال محمد بن الحسين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: فيما ذكرته كفاية لمن أخذ بالسنن، وتلقاها بأحسن قبول، ولم يعارضها بكيف ولم، واتبع ولم يبتدع»[3].

وقال ابن أبي زمنين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن قول أهل السنة: أن الله ﷻ ينزل إلى السماء الدنيا، ويؤمنون بذلك من غير أن يحدوا فيه حداً»[4]. ثم سرد بعض أحاديث النزول. وقال: «وأخبرني وهب عن ابن وضاح عن زهير بن عباد قال: كل من أدركت من المشايخ: مالك وسفيان وفضيل بن عياض، وعيسى، وابن المبارك، ووكيع، كانوا يقولون: النزول حق»[5].

وقد عد الإمام اللالكائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ حديث النزول عن عشرين صحابياً[6].

وقال الإمام أبو عثمان الصابوني: «ويثبت أصحاب الحديث نزول الرب سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كل ليلة إلى السماء الدنيا، من غير تشبيه له بنزول المخلوقين، ولا تمثيل، ولا تكييف، بل يثبتون

(١) الرد على الجهمية (٢٩١، ٢٩٢) ضمن عقائد السلف.
(٢) الشريعة (٣/ ١١٢٥، ١١٢٦).
(٣) المرجع السابق (٣/ ١١٤٥).
(٤) رياض الجنة (١١٠).
(٥) المرجع السابق (١١٣).
(٦) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/ ٤٣٤ ـ ٤٥٣).

ما أثبته رسول الله ﷺ، وينتهون فيه إليه، ويمرون الخبر الصحيح الوارد بذكره على ظاهره، ويكلون علمه إلى الله»[(١)].

وقال عبد الغني المقدسي[(٢)]: «وتواترت الأخبار، وصحت الآثار، بأن الله ﷻ ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا، فيجب الإيمان به، والتسليم له، وترك الاعتراض عليه، وإمراره من غير تكييف ولا تمثيل، ولا تأويل، ولا تنزيه ينفي حقيقة النزول»[(٣)].

ب ـ لا يصح تأويل النزول الوارد في أحاديث النزول بنزول الملائكة، من وجوه منها:

أنه ورد في روايات الحديث السابقة النص على نسبة النزول إلى الله تعالى، مثل قوله ﷺ: «**ينزل ربنا..**»، «**من ذا الذي يسألني فأعطيه**»، «**لا أسأل عن عبادي غيري**».

قال ابن تيمية ـ رحمه الله: «أنه قال فيه: «من يسألني فأعطيه، من يدعوني فأستجيب له، من يستغفرني فأغفر له». وهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله..»[(٤)].

وفي مختصر الصواعق المرسلة القول: «إنَّ قوله: من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له. إذا ضممت هذا إلى قوله: ينزل ربنا إلى سماء الدنيا، وإلى قوله: فيقول، وإلى قوله: لا أسأل عن عبادي غيري، علمت أن هذا مقتضى الحقيقة لا المجاز، وأن هذا السياق نص في معناه لا يحتمل غيره بوجه»[(٥)].

أنَّه ورد فيها تخصيص النزول بزمن معين، والملائكة ثبت في النصوص أنها لا تزال تنزل بالليل والنهار إلى الأرض.

قال ابن تيمية رحمه الله: «فإن قلت: الذي ينزل ملك. قيل هذا باطل من وجوه:

منها: أنَّ الملائكة لا تزال تنزل بالليل والنهار إلى الأرض..». ثم ذكر الأدلة على ذلك»[(٦)].

جـ ـ أن تنزيه الله عن مماثلة المخلوقات، لا يكون بجحد صفاته، وصرفها عن ظاهرها اللائق به إلى تأويلات فاسدة، وإنما يكون بإثبات الوارد في النصوص الصحيحة، مع نفي مماثلتها لصفات المخلوقين، فكما أن لله ذاتاً لا تماثلها ذوات المخلوقين، فكذلك صفاته.

قال ابن تيمية رحمه الله: «فالقول في صفاته كالقول في ذاته، والله تعالى ليس كمثله شيء

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٩١).

(٢) هو أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد بن علي المقدسي الجمَّاعيلي، من العلماء الحفاظ المجتهدين، من مصنفاته: الأحكام الكبرى والصغرى، والاقتصاد في الاعتقاد. كانت وفاته عام ٦٠٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٢١/٤٤٣).

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد (١٠٠).

(٤) شرح حديث النزول (١٤١).

(٥) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم اختصار الموصلي (٣٦٧).

(٦) شرح حديث النزول (١٣٩).

لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، لكن يفهم من ذلك أن نسبة هذه الصفة إلى موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها.

فعلم الله، وكلامه، ونزوله، واستواؤه هو كما يناسب ذاته ويليق بها، كما أن صفة العبد هي كما تناسب ذاته وتليق بها، ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفات العبد إلى ذاته.

ولهذا قال بعضهم: إذا قال لك السائل: كيف ينزل، أو كيف استوى، أو كيف يعلم، أو كيف يتكلم ويقدر ويخلق؟. فقل له: كيف هو في نفسه؟. فإذا قال: أنا لا أعلم كيفية ذاته، فقل له: وأنا لا أعلم كيفية صفاته، فإن العلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف»[١].

١٤ ـ أخطأ النشار في إقرار الجهم على نفي حلول الحوادث بذات الله، بمعنى نفي صفات الله تعالى الفعلية، من المجيء والإتيان والنزول، والاستواء على العرش، وغير ذلك من الصفات الفعلية الثابتة لله تبارك وتعالى وذلك؛ لأن لفظة الحوادث كلمة مجملة تحتمل حقاً وباطلاً. فالحق الذي فيها: إثبات صفات لله تعالى تحدث بمشيئته واختياره، كالاستواء على العرش، والمجيء لفصل الخطاب، والنزول في الثلث الأخير من الليل، والباطل الذي فيها: اعتقاد حلول مخلوقات بذات الله تعالى. فهذا اللفظ موهم يفهم منه تنزيه الله عن أن يحل به شيء من مخلوقاته، ولكنه يتضمن نفي الثابت لله من الصفات الفعلية اللائقة به ﷻ[٢].

وقد تقدم الحديث عن بعض صفات الله الفعلية كالاستواء والنزول، فكذلك الكلام في بقية الصفات الفعلية من المجيء والإتيان والغضب والرضا والكراهية والسخط والضحك والفرح، فقد جاء في كلام الله، وفيما صح عن رسول الله ﷺ وصف الله بها، فنثبتها لله على الوجه اللائق بذات الله، دون تحريف ولا تعطيل، ولا تمثيل ولا تكييف، ولا نخشى من تسمية أهل البدع لها بالحوادث، وتسمية من وصف الله بها بالحشوية والمشبهة والأغبياء، فنحن نصف الله بما وصف به نفسه في القرآن وفي السنة.

١٥ ـ أخطأ النشار حين وافق الجهم بن صفوان على إنكار صفات الله الذاتية، وحين اعتذر له بأنه لم ينكر الآيات المثبتة لتلك الصفات، وإنما كان يتأولها، وهذا الاعتذار لو فتح بابه لكان مخرجاً لجميع الزنادقة والملاحدة، وهذا ما حدث بالفعل من استغلال القرامطة والفلاسفة باب التأويل لتحريف دين الإسلام، وتشويه عقائده.

قال ابن أبي العز الحنفي: «ولا يشاء مبطل أن يتأول النصوص، ويحرفها عن مواضعها إلَّا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده متأول هذه النصوص، وهذا الذي أفسد الدنيا

---

(١) شرح حديث النزول (٧٩).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٢١٧ ـ ٢٣٦)، درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٢)، منهاج السنة (١/ ٤٢٥).

والدين، وهكذا فعلت اليهود والنصارى في نصوص التوراة والإنجيل، وحذرنا الله أن نفعل مثلهم، وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم، . . . »[(١)].

وما ذكره النشار من تأويل صفة اليدين بالقدرة باطل، لعدم احتمال اللفظ له؛ لأنه جاء بصيغة التثنية[(٢)].

وما ذكره من تأويل الوجه بالذات، لا يصح في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمٰن: ٢٧]، لأمرين: لأنه أضاف الوجه إلى الذات، فوجب أن يكون المضاف والمضاف إليه شيئين، ولأنه أضاف النعت ﴿ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] إلى الوجه[(٣)].

وليس المقصود هنا الرد على التأويلات، وإنما بيان خطأ النشار في دفاعه المستميت عن الجهم بن صفوان، والتماس أنواع المعاذير والتأويلات لابتداعه.

١٦ ـ استخدم النشار عبارات منفرة من إثبات صفات الله الذاتية على الوجه اللائق بالله، مثل التفسير المادي، واليد المادية، والجارحة، والوجه المادي، والأدوات الحسية التي تشبه ما لدى المخلوق من أدوات، فإذا سمع الشخص كلامه ظنه الصواب والحق، فقد أوهمه أن إثبات هذه الصفات يقتضي ما يقوله من عبارات شنيعة قبيحة، فلا بد من التأويل، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن إثبات أهل السنة والجماعة ما ورد في النصوص الصحيحة، ليس فيه تشبيه بصفات المخلوق، ولا يتبادر إلى أذهانهم ذلك، وإنما يثبتونها مضافة لله، على الوجه اللائق به.

يقول الدارمي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «فقلنا لهذا المعارض المدلس بالتشنيع، أمَّا قولك: إن كيفية هذه الصفات وتشبيهها بما هو موجود في الخلق خطأ. فإننا لا نقول خطأ، بل هو عندنا كفر، ونحن لتكييفها وتشبيهها بما هو موجود في الخلق أشد أنفاً منكم، غير أنا كما لا نشبهها ولا نكيفها لا نكفر بها، ولا نكذب، ولا نبطلها بتأويل الضلال. . »[(٤)].

١٧ ـ أخطأ النشار حين عمم الحكم بأن كل من لم يؤول صفات الله كما ذكر فهو من طائفة المشبهة؛ لأن أهل السنة والجماعة يثبتونها من غير تأويل ولا تمثيل، والمشبهة تثبتها على وجه يماثل المخلوقين، وهذا فرق بين أهل السنة والجماعة وبين المشبهة، فوصف أهل السنة والجماعة بالمشبهة ظلم عظيم، وخطأ جسيم.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «المشبهة تقول: بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي، ومن قال ذلك فقد شبه الله بخلقه»[(٥)].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٢٠٤).
(٢) انظر: مختصر الصواعق المرسلة (١٣).
(٣) المرجع السابق (٣٣٦).
(٤) كتاب رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد (٣٨٠) ضمن عقائد السلف.
(٥) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة (٣٦٤).

وقال: «وقد رأيت لأهل الأهواء والبدع والخلاف أسماء شنيعة قبيحة يسمون بها أهل السنة، يريدون بذلك عيبهم، والطعن عليهم، والوقيعة فيهم، والإزراء بهم عند السفهاء والجهال، أمَّا الجهمية فإنهم يسمون أهل السنة المشبهة، وكذب الجهمية ـ أعداء الله ـ بل هم أولى بالتشبيه، فالحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، لقد جاءت رسل ربنا بالحق»[(١)].

المطلب الثالث

موقف النشار من عقيدة الجهمية في الملائكة

أولاً: العرض:

ذكر النشار أنَّ الجهم بن صفوان أنكر من الملائكة: منكر ونكير، والكرام الكاتبين، وملك الموت. واعتذر له بأنه لم ينكر الآيات التي فيها ذكر ملك الموت، وإنما تأولها، ولم ينكر الكرام الكاتبين، بل أنكر تصويرهم في صورة حسية مادية. وأمَّا منكر ونكير فهو لإنكاره عذاب القبر ونعيمه، أنكر الأحاديث التي وردت بذلك.

يقول النشار: «اختلف جهم مع المشبهة، كما اختلف مع أهل الحديث في كثير من العقائد السمعية، فأنكر عذاب القبر ومنكراً ونكيراً، وقال: أليس يقول: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦] وقد رفض جهم الآثار النبوية في هذا، وتابعه المعتزلة ـ فيما بعد ـ على رأيه»[(٢)].

ويقول: «كما أنكر جهم أن ملك الموت يقبض الأرواح، إنه يرى أن النفوس تصعد لبارئها حين يريد الله انتهاء حياة الشخص، فتتلقى الأمر من الله، وهذا ما تفسره الآية: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١] أي: كلمة الله الملقاة، وليس معنى ملك الموت هنا شخصاً نورانياً يتجسد للإنسان حتى يتوفاه»[(٣)].

ويقول: «فذكر خشيش أن جهماً أنكر الحافظين الكرام الكاتبين، ولم يفعل جهم هذا، وإنما أنكر تصويرهم في صورة حسية مادية»[(٤)].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد نقل النشار عقيدة الجهم في الكرام الكاتبين وملك الموت ومنكر ونكير من كتاب التنبيه والرد للملطي بصورة دقيقة[(٥)]، لكنه تولى الدفاع عنه بما لم يدافع به هو عن

---

(١) إبطال التأويلات (١/ ٤٦).
(٢) نشأة الفكر (١/ ٣٥٠).
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٥١).
(٥) انظر: (١١١، ١٢٣، ١٢٤).

نفسه، فتارة يذكر أنه لم ينكر الآيات وإنما تأولها، وتارة يهوّن من إنكاره لها ببيان تناسق إنكاره مع منطقه، وفي كل هذا إيهام للقارئ بعدم خطورة ما وقع فيه الجهم. ولم يبين عقيدته في الملائكة بصورة عامة؛ لأن المصادر لم تسعفه بذلك، ولكن من أثبت أسماء الملائكة وأنكر وظائفهم التي كلفهم الله بها، وأنكر أنهم أجسام مادية، فماذا بقي في الإيمان بهذا الركن سوى الإيمان باسم ملائكة دون إثبات لحقيقتهم.

أين المفكر الإسلامي، وأين أكبر شخصية في الإسلام، وأين الخدمات الجليلة التي قدمها للإسلام، أين هذه الألقاب العظيمة التي أسبغها النشار على الجهم، وها هو يكاد ينكر ركناً من أركان الإيمان؟.

كان ينبغي للنشار أن يبين خطورة منهج التأويل العقلي للنصوص الذي جاء به الجهم، ويبين آثاره المدمرة على عقيدة الإسلام، وأن يُحذِّر من السير على منهج الجهم بدلاً من تلميعه أو التماس المعاذير له، وفيما يلي بعض الأدلة من القرآن والسنة وكلام سلف الأمة في إثبات الملائكة الذين أنكرهم الجهم بن صفوان، والتمس النشار العذر له في ذلك:

أ ـ الإيمان بالملائكة الحافظين الكرام الكاتبين:

قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾ كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [الأنفطار: ١٠ ـ ١٢]، وقال تعالى: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ [ق: ١٧ ـ ١٨].

وقال تعالى: ﴿لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِۦ يَحْفَظُونَهُۥ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الرعد: ١١].

وفي الحديث الذي أخرجه البخاري بسنده، عن أبي هريرة ﵁ قال: قال ﷺ: «**يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل، وملائكة بالنهار، ويجتمعون في صلاة العصر وصلاة الفجر، ثم يعرج الذين باتوا فيكم، فيسألهم، وهو أعلم بهم: كيف تركتم عبادي؟ فيقولون: تركناهم وهم يصلون، وأتيناهم وهم يصلون**»[(١)].

وأخرج مسلم بسنده عن أبي هريرة ﵁ قال: قال رسول الله ﷺ: «**قال الله ﷿: إذا هم عبدي بسيئة فلا تكتبوها عليه، فإن عملها فاكتبوها سيئة، وإذا هم عبدي بحسنة فلم يعملها فاكتبوها حسنة، فإن عملها فاكتبوها عشراً**»[(٢)].

قال الإمام الطحاوي ﵀: «ونؤمن بالكرام الكاتبين، فإن الله قد جعلهم علينا حافظين»[(٣)].

وقال ابن أبي زمنين ﵀: «أهل السنة يؤمنون بالحفظة الذين يكتبون أعمال العباد»[(٤)].

---

(١) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾، ح(٧٤٢٩) (١٣/ ٤١٥).

(٢) الصحيح، كتاب الإيمان، باب إذا همَّ العبد بحسنة كتبت، وإذا همَّ بسيئة لم تكتب.، ح(١٢٨) (١/ ١١٧).

(٣) شرح الطحاوية (٣٨٨).

(٤) رياض الجنة (١٤٥).

ب ـ الإيمان بملك الموت:

قال تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [السجدة: ١١].

و قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ﴾ [النحل: ٣٢].

وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: ٦١].

فملك الموت يقبض الروح ويسلمها إمَّا إلى ملائكة الرحمة أو إلى ملائكة العذاب، ولذلك تارة يضاف التوفي إلى ملك الموت، وتارة إلى الملائكة على وجه العموم.

قال الطحاوي رحمه الله: «ونؤمن بملك الموت، الموكل بقبض أرواح العالمين»[(١)].

وقال ابن أبي زمنين رحمه الله: «وأهل السنة يؤمنون بأن ملك الموت يقبض الأنفس»[(٢)].

جـ ـ الإيمان بمنكر ونكير:

أنكر الجهم منكر ونكير من الملائكة رغم ثبوتهما في السنة النبوية الصحيحة، وهوَّن النشار هذا الأمر، وبين أنه متناسق مع منطقه المشتمل على إنكار وجود الجنة والنار الآن، وإنكاره عذاب القبر. وكان الأولى بالنشار أن يبين سوء منطق الجهم، وعدم مبالاته بالوحي؛ لذا فهو يرد منه كل ما لا يتوافق مع رأيه وهواه، وسيأتي عند الحديث عن عذاب القبر ونعيمه إيراد الأدلة على إثبات منكر ونكير ـ بمشيئة الله تعالى.

٢ ـ أشار النشار إلى أن الجهم لم ينكر الكرام الكاتبين، وإنما أنكر تصويرهم في صورة حسية مادية، فظن النشار أنه بهذا قد اعتذر للجهم، وليس الأمر على ما ظن؛ بل هو نقله من تكذيب إلى تكذيب آخر، فمن قال بذلك فقد اتهم الوحي بخداع الناس؛ لأن معنى كلامه أن الوحي يقول للناس بوجود ملائكة كرام يكتبون أعمالهم، وفي الحقيقة لا وجود لهم، وإنما الأمر على سبيل التخييل.

إن العقيدة الصحيحة في الملائكة أنهم خلق من مخلوقات الله، خلقهم الله من مادة النور، بجسد وروح، فلهم صور حقيقية حسية، لكن البشر لم يقدرهم الله على رؤيتهم، لعلَّه لضخامة خلقهم، أو لغير ذلك من الحكم[(٣)].

أخرج مسلم بسنده عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «**خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار وخلق آدم مما وصف لكم**»[(٤)].

ومما ينبغي التنبيه عليه، أن وصف الملائكة بأنهم مخلوقات روحانية: غير صحيح إذا كان المقصود بذلك أنهم أرواح لا أجساد لها، وإذا قصد بذلك أنهم يتنزلون بالوحي

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٣٩٠).

(٢) رياض الجنة (١٤٨).

(٣) انظر: معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين (٢١، ٥٦).

(٤) الصحيح، كتاب الزهد والرقائق، باب في أحاديث متفرقة، ح(٢٩٩٦) (٤/ ٢٢٩٤).

الذي فيه حياة أرواح البشر، فلا بأس بذلك، ولكن ينبغي تخصيص هذا الوصف بجبريل ﷺ لاختصاصه بهذه الوظيفة. وقد جاء في التنزيل وصفه بذلك، قال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾﴾ [الشعراء: ١٩٣].

قال ابن أبي العز الحنفي رحمه الله: «هو جبريل ﷺ سمِّي روحاً: لأنه حامل الوحي الذي به حياة القلوب إلى الرسل من البشر، صلوات الله عليهم أجمعين، وهو أمين حق أمين صلوات الله عليه»[(١)].

٣ ـ من الثابت أيضاً، أن للملائكة قدرة على التمثل بغير صورهم التي خلقهم الله عليها، وقد ثبت تمثلهم في صورة بشر، كما حدث مع إبراهيم ﷺ، ولوط ﷺ.

قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴿٢٤﴾ إِذْ دَخَلُواْ عَلَيْهِ فَقَالُواْ سَلَٰمًا قَالَ سَلَٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [الذاريات: ٢٥].

وقال: ﴿وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِىٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَٰذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ ﴿٧٧﴾ وَجَآءَهُۥ قَوْمُهُۥ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمِن قَبْلُ كَانُواْ يَعْمَلُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ قَالَ يَٰقَوْمِ هَٰٓؤُلَآءِ بَنَاتِى هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِى ضَيْفِىٓ أَلَيْسَ مِنكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ ﴿٧٨﴾﴾ [هود: ٧٧ ـ ٧٨].

وكذلك تمثل جبريل ﷺ في صورة بشر لمريم ﷺ، ولرسولنا ﷺ مرات عديدة، كما في حديث جبريل المشهور[(٢)].

وقال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾ قَالَتْ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ﴿١٨﴾ قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا ﴿١٩﴾﴾ [مريم: ١٦ ـ ١٩].

وكذلك تمثل ملك الموت لموسى ﷺ في صورة رجل، فقال له: أجب ربك، فما عرفه موسى، فما كان منه إلَّا أن لطمه ففقأ عينه، وهذه القصة ثابتة في الصحيحين، فقد أخرج البخاري ومسلم بإسنادهما عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**جاء ملك الموت إلى موسى** ﷺ. فقال له: أجب ربك. قال فلطم موسى ﷺ **عين ملك الموت ففقأها. قال: فرجع الملك إلى الله تعالى فقال: إنك أرسلتني إلى عبدٍ لك لا يريد الموت وقد فقأ عيني. قال: فرد الله إليه عينه وقال: ارجع إلى عبدي فقل: الحياة تريد؟ فإن كنت تريد الحياة فضع يدك على متن ثور، فما توارت يدك من شعرة فإنك تعيش بها سنة. قال: ثم مه؟ قال: ثم تموت. قال: فالآن من قريب. رب أمتني من الأرض المقدسة رمية بحجر**». قال رسول الله ﷺ: «والله لو أني عنده لأريتكم قبره إلى جانب الطريق،

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٤٣١)، تحقيق د. التركي وشعيب الأرناؤوط.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل، ح(٥٠) (١/ ١١٤)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الإيمان والإسلام والإحسان، ح(٨) (١/ ٣٦).

عند الكثيب الأحمر» وهذا لفظ مسلم[(١)].

قال عبد الغني المقدسي رَحِمَهُ اللَّهُ: «ونؤمن بأن ملك الموت أرسل إلى موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ فصكه، ففقأ عينه، كما صح عن رسول الله ﷺ، لا ينكره إلا ضال مبتدع راد على الله ورسوله»[(٢)].

وقال قوَّام السنة الأصبهاني رَحِمَهُ اللَّهُ عن الحديث المتفق عليه في لطم موسى لملك الموت: «هذا حديث حكم أهل الحفظ بصحته، وحمله أهل السنة على ظاهره، وأن ذلك الفعل كان من موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ على الحقيقة، وقالوا: فعل ذلك بالإذن، ولله تعالى أن يأذن فيما يشاء»[(٣)].

وقال: «وقال قوم من أهل البدعة: إن جاز على ملك الموت جاز عليه العمى، قال بعض العلماء: إن الله جعل للملائكة أن تتصور بما شاءت من الصور المختلفة، ألا ترى أن جبريل أتى رسول الله ﷺ في صورة دحية الكلبي، ومرة في صورة أعرابي، ومرة أخرى وقد سد بجناحيه ما بين الأفق، وقال تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم: ١٧]. قيل: إن جبريل تصور بصورة رجل، وهذه الصور التي تنتقل تمثيلات، فاللطمة أذهبت العين الذي هو تمثيل. وقول من قال: معنى اللطمة إلزام الحجة غلط؛ لأن في الخبر أنه عرج إلى ربه فرد عليه عينه، ولا يكون هذا إلا في عين هي حقيقة؛ لأن العين التي ليست بحقيقة لا تحتاج إلى ردها. وقوله: اللطمة: إلزام الحجة، لو كانت اللطمة إلزام الحجة لم يعد إلى قبض روحه؛ لأن الحجة قد لزمته في ترك قبض روحه كلما عاد ليقبض روحه»[(٤)].

المطلب الرابع

موقف النشار من عقيدة الجهمية في اليوم الآخر

١ ـ عقيدة الجهم في الجنة والنار.

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن الجهم يعتقد أنَّ الله لم يخلق الجنة والنار بعد، فهما ليستا موجودتان الآن، كما يعتقد أهل السنة والجماعة، ويعتقد بأن جنة آدم خلقها الله ثم أفناها.

وذكر أنه يقول بفناء الجنة والنار، فهما ليستا أبديتان، بل لا بد لهما من نهاية[(٥)].

---

(١) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، ح(٢٣٧٢) (٤/ ١٨٤٣). وانظر: صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب وفاة موسى، ح(٣٤٠٧) (٦/ ٤٤٠).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (١٩٣).

(٣) الحجة (٢/ ٤٠٨).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٤٠٨، ٤٠٩). وانظر: فتح الباري (٦/ ٤٤٣)، وشرح النووي لمسلم (١٥/ ١٢٨).

(٥) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٤١، ٣٤٢).

يرى النشار أنَّ الجهم بهذه العقيدة ينشد التنزيه المطلق لله أن يشاركه مخلوق في قدمه وسرمديته.

يقول: «والمحاولة كما نرى محاولة للتنزيه المطلق، إذ إن القدم والسرمدية لله وحده فهو الأول والآخر»[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ نقل النشار معتقد الجهم في الجنة والنار من كتاب التنبيه والرد للملطي[(٢)]، وكان نقلاً واضحاً جيداً.

٢ ـ أساء النشار إلى نفسه إساءة بالغة حين نصب نفسه محامياً عن رجل لا يعظم كتاب الله ﷻ، ولا سنة نبيه ﷺ، ولا يتورع في رد نصوصهما إذا خالفت رأيه وهواه، فالله ﷻ يخبر بأن الجنة قد أعدَّها وزينها للمؤمنين، وهي تشتاق إليهم، وأن النار قد أعدت وجهزت للكافرين، فهي مستعدة لإحراقهم، وهو يكذب بالآيات والأحاديث مدعياً تنزيه الله عما لا يليق، وكأنه أعلم بما يليق بالله وما لا يليق به من الله تعالى.

أ ـ وفيما يلي جملة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف الدالة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن:

قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣﴾ [آل عمران: ١٣٣].

وقال تعالى: ﴿سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا كَعَرۡضِ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ أُعِدَّتۡ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۚ﴾ [الحديد: ٢١].

وقال تعالى: ﴿وَقُلۡنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٣٥﴾ [البقرة: ٣٥].

وقال تعالى عن النار: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ١٣١﴾ [آل عمران: ١٣١].

وقال: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ٤٦﴾ [غافر: ٤٦].

روى الإمام أحمد بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «**لما خلق الله الجنة والنار، أرسل جبريل قال: انظر إليها، وإلى ما أعددت لأهلها فيها، فجاء فنظر إليها وإلى ما أعد الله لأهلها فيها فرجع إليه، قال: وعزتك لا يسمع بها أحد إلَّا دخلها، فأمر بها فحجبت بالمكاره، قال: ارجع إليها فانظر إليها وإلى ما أعددت لأهلها فيها، قال: فرجع إليها، وإذا هي قد حجبت بالمكاره، فرجع إليه، قال: وعزتك قد خشيت ألَّا يدخلها أحد،**

(١) نشأة الفكر (١/٣٤١).

(٢) انظر: (١٣٧، ١٤٠).

قال: اذهب إلى النار فانظر إليها وإلى ما أعددت لأهلها فيها، فإذا هي يركب بعضها بعضاً، فرجع، قال: وعزتك لقد خشيت ألَّا يسمع بها أحد فيدخلها. فأمر بها فحفت بالشهوات، فقال: وعزتك لقد خشيت ألا ينجو منها أحد إلا دخلها»(١).

وقد أخرج البخاري بإسناده عن عمران بن حصين قال: قال رسول الله ﷺ: «**اطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء، واطلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء**»(٢).

روى الإمام مسلم بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا جاء رمضان فتحت أبواب الجنة، وغلقت أبواب النار، وصفدت الشياطين**»(٣).

والأحاديث في هذا كثيرة جداً، يمكن الرجوع إليها في كتب السنة المعروفة.

قال الإمام أحمد رحمه الله: «والجنة والنار مخلوقتان، قد خلقتا كما جاء عن رسول الله ﷺ: «**دخلت الجنة فرأيت قصراً**». «**ورأيت الكوثر**». «**واطلعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها كذا، واطلعت في النار فرأيت كذا وكذا**»، فمن زعم أنهما لم تخلقا فهو مكذب بالقرآن، وأحاديث رسول الله ﷺ، ولا أحسبه يؤمن بالجنة والنار»(٤).

وقال الإمام الآجري رحمه الله: «اعلموا ـ رحمنا الله وإياكم ـ أن القرآن شاهد أن الله عز وجل خلق الجنة والنار قبل أن يخلق آدم عليه السلام، وخلق للجنة أهلاً، وللنار أهلاً، قبل أن يخرجهم إلى الدنيا، لا يختلف في هذا من شمله الإسلام، وذاق حلاوة طعم الإيمان، دل على ذلك القرآن والسنة، فنعوذ بالله ممن يكذب بهذا»(٥).

وقال ابن أبي زمنين رحمه الله: «ومن قول أهل السنة أن الجنة والنار قد خلقتا»(٦).

وقال شارح الطحاوية: «أمَّا قوله: إن الجنة والنار مخلوقتان، فاتفق أهل السنة على أن الجنة والنار مخلوقتان موجودتان الآن، ولم يزل أهل السنة على ذلك حتى نبغت نابغة من المعتزلة والقدرية، فأنكرت ذلك، وقالت: بل ينشئهما الله يوم القيامة، حملهم على ذلك أصلهم الفاسد الذي وضعوا به شريعة لما يفعله الله، وأنه ينبغي أن يفعل كذا، ولا ينبغي

---

(١) المسند (٢/ ٣٣٢ ـ ٣٣٣)، وأخرجه أيضاً أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في خلق الجنة والنار، ح(٤٧٤٤) (٤/ ٢٣٦)، والترمذي في سننه، كتاب صفة الجنة، باب ما جاء (حفت الجنة بالمكاره..)، ح(٢٥٦٠) (٤/ ٦٩٣)، والنسائي في سننه، كتاب الأيمان والنذور، باب الحلف بعزة الله، ح(٣٧٦٣) (٧/ ٣)، وكذلك الحاكم في مستدركه (١/ ٢٧)، وقال عنه: هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وقد حكم عليه ابن حجر في فتح الباري (٦/ ٣٢٠) بقوة الإسناد، قال: أخرجه أحمد وأبو داود بإسناد قوي عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة لجنة وأنها مخلوقة، ح(٣٢٤١) (٦/ ٣١٨).

(٣) وانظر: الصحيح، كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان، ح(١٠٧٩) (٢/ ٧٥٨). وانظر: صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب: هل يقال رمضان أو شهر رمضان، ح(١٨٩٩) (٤/ ١١٢).

(٤) شرح أصول السنة (١٢٧، ١٢٨).

(٥) الشريعة للآجري (٣/ ١٣٤٣).

(٦) رياض الجنة (١٣٤).

أن يفعل كذا!! وقاسوه على خلقه في أفعالهم، فهم مشبهة في الأفعال، ودخل التجهم فيهم، فصاروا مع ذلك معطلة! وقالوا: خلقُ الجنة قبل الجزاء عبث! لأنها تصير معطلة مدداً متطاولة!! فردوا من النصوص ما خالف هذه الشريعة الباطلة التي وضعوها للرب تعالى، وحرفوا النصوص عن مواضعها، وضللوا وبدعوا من خالف شريعتهم»[1].

ب ـ جاءت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة دالة على أن الجنة والنار إنَّما خلقتا للبقاء لا للفناء، وأن أهلهما يحيون فيهما ولا يموتون أبداً، إلَّا أن عصاة الموحدين إذا عذبوا في النار، يخرجون منها، فيدخلون الجنة، ومن تلك النصوص:

قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ لَّهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَنُدْخِلُهُمْ ظِلًّا ظَلِيلًا ﴿٥٧﴾﴾ [النساء: ٥٧].

وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقًّا ۚ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ ٱللَّهِ قِيلًا ﴿١٢٢﴾﴾ [النساء: ١٢٢].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾ جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ ﴿٨﴾﴾ [البينة: ٧ ـ ٨].

وقوله تعالى عن النار وأهلها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَظَلَمُواْ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴿١٦٨﴾ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿١٦٩﴾﴾ [النساء: ١٦٨ ـ ١٦٩].

وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُواْ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ ﴿٣٦﴾﴾ [فاطر: ٣٦].

وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴿٦٤﴾ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٦٥﴾﴾ [الأحزاب: ٦٤ ـ ٦٥].

وغير ذلك من الآيات كثير في بقاء النار، وخلود أهلها فيها.

روى الإمام مسلم بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**يؤتى بالموت يوم القيامة، كأنه كبش أملح، فيوقف بين الجنة والنار، فيقال: يا أهل الجنة، هل تعرفون هذا؟ فيشرئبون وينظرون، ويقولون: نعم هذا الموت. قال: ويقال: يا أهل النار، هل تعرفون هذا؟. قال: فيشرئبون وينظرون، ويقولون: نعم هذا الموت. قال: فيؤمر به فيذبح، قال ثم يقال: يا أهل الجنة، خلود فلا موت، ويا أهل النار، خلود فلا موت**». قال: ثم قرأ رسول الله ﷺ: ﴿وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ ٱلْحَسْرَةِ إِذْ قُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَهُمْ فِى غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٩﴾﴾ [مريم: ٣٩] وأشار بيده إلى الدنيا[2].

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (٤٢٠).

(٢) الصحيح، كتاب الجنة، باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء، ح(٢٨٤٩) (٤/٥١). وانظر: وصحيح البخاري، كتاب التفسير، باب وأنذرهم يوم الحسرة، ح(٤٧٣٠) (٨/٤٢٨).

وأخرج مسلم بسنده عن أبي هريرة ﷺقال: قال ﷺ: «**من يدخل الجنة ينعم، لا ييأس، لا تبلى ثيابه، ولا يفنى شبابه**»[(١)].

وأخرج كذلك بسنده عن أبي سعيد الخدري، وعن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: «**ينادي منادٍ: إن لكم أن تصحوا فلا تسقموا أبداً، وإنَّ لكم أن تحيوا فلا تموتوا أبداً، وإن لكم أن تشبوا فلا تهرموا أبداً، وإنَّ لكم أن تنعموا فلا تبأسوا أبداً، فذلك قوله** ﷻ: ﴿وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣]»[(٢)].

قال الإمام البخاري ﷺ، وقال علي بن الحسن، سمعت ابن مصعب يقول: «كفرت الجهمية في غير موضع من كتاب الله، قولهم: إن الجنة تفنى، وقال الله: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ۝٥٤﴾ [ص: ٥٤]، فمن قال: إنها تنفد فقد كفر.

وقال: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ [الرعد: ٣٥] فمن قال: إنها لا تدوم فقد كفر. وقال: ﴿لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ۝٣٣﴾ [الواقعة: ٣٣] فمن قال: إنها تنقطع فقد كفر. وقال: ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود: ١٠٨] فمن قال: إنها تنقطع فقد كفر. أبلغوا الجهمية أنهم كفار، وأن نساءهم طوالق»[(٣)].

وقال ابن أبي زمنين ﷺ: «وأهل السنة يؤمنون بأن الجنة والنار لا يفنيان، ولا يموت أهلوها ـ وذكر آيات دالة على ذلك ـ ثم قال: ولو لم يذكر الله تبارك وتعالى الخلود إلا في آية واحدة لكانت كافية لمن شرح الله صدره للإسلام، ولكن ردد ذلك ليكون له الحجة البالغة»[(٤)].

وقال أبو عثمان الصابوني ﷺ: «ويشهد أهل السنة: أن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما باقيتان، لا يفنيان أبداً، وأن أهل الجنة لا يخرجون منها أبداً، وكذلك أهل النار ـ الذين هم أهلها خلقوا لها ـ لا يخرجون منها أبداً، وأن المنادي ينادي يومئذ: يا أهل الجنة خلود ولا موت، ويا أهل النار خلود ولا موت، على ما ورد به الخبر الصحيح[(٥)] عن رسول الله ﷺ»[(٦)].

وقال ابن الحنبلي ﷺ: «باب في الجنة والنار. والإيمان بالجنة والنار، وأنهما مخلوقتان باقيتان لا تفنيان، ولا يفنى ما فيهما، وكل ما أوجب الله تعالى عليه الفناء يفنى إلا الذي خلق الله للبقاء لا الفناء وهو سبعة أشياء: العرش والكرسي، واللوح، والقلم،

(١) الصحيح، كتاب الجنة، باب في دوام نعيم أهل الجنة، ح(٢٨٣٦) (٤/ ٢١٨١).
(٢) المرجع السابق نفسه، ح(٢٨٣٧) (٤/ ٢١٨٢).
(٣) خلق أفعال العباد (١٢١، ١٢٢) ضمن عقائد السلف.
(٤) رياض الجنة (١٣٩، ١٤٠).
(٥) متفق عليه من حديث أبي سعيد الخدري، وقد تقدم تخريجه (٦٢).
(٦) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٦٤).

والصور، والجنة والنار، لا يموت كذلك الحور العين في الجنة، ولا تموت الزبانية في النار؛ لأن الله خلق ذلك كله للبقاء، والجنة والنار خلقهما الله من قبل أن خلق الخلق، ثم خلق الخلق لهما، فقبض قبضة بيمينه، فقال: هؤلاء إلى الجنة برحمتي ولا أبالي، وقبض قبضة بالأخرى، وقال: هؤلاء إلى النار بعدلي ولا أبالي. فمن قال إن الله تعالى كتب الفناء على الجنة والنار، فقد خالف السنة، وكفر بالآيات والقرآن..»[١].

وقال شارح الطحاوية: «وقال بفناء الجنة والنار الجهم بن صفوان إمام المعطلة، وليس له سلف قط لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا من أئمة المسلمين، ولا من أهل السنة. وأنكره عليه عامة أهل السنة، وكفَّروه به، وصاحوا به وبأتباعه من أقطار الأرض. وهذا قاله لأصله الفاسد الذي اعتقده وهو امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث، وهو عمدة أهل الكلام المذموم، التي استدلوا بها على حدوث الأجسام، وحدوث ما لم يخل من الحوادث، وجعلوا ذلك عمدتهم في حدوث العالم. فرأى جهم أن ما يمنع من حوادث لا أول لها في الماضي يمنعه في المستقبل. فدوام الفعل عنده على الرب في المستقبل ممتنع كما هو ممتنع عنده في الماضي»[٢].

٢ ـ عقيدة الجهم في عذاب القبر ونعيمه

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن الجهم لا يقبل الأحاديث الواردة في عذاب القبر ونعيمه، وينكر الحياة البرزخية، ويرى أن هذه نتيجة منطقية لاعتقاده بأن الجنة والنار لم تخلقا بعد.

يقول: «اختلف جهم مع المشبهة كما اختلف مع أهل الحديث في كثير من العقائد السمعية، فأنكر عذاب القبر ومنكراً ونكيراً، وقال: أليس يقول: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: ٥٦]، وقد رفض جهم الآثار النبوية في هذا، وتابعه المعتزلة ـ فيما بعد ـ على رأيه.

ونلاحظ أن إنكار عذاب القبر هو نتيجة منطقية لفكرة جهم في أن الله لم يخلق الجنة والنار بعد، فإذا كانت الجنة والنار وهما مكان الثواب والعقاب لم يخلقا بعد، فكيف يحدث حساب وما يستتبعه من ثواب وعذاب في القبر»[٣].

ثانياً: النقد:

لا شك أن الجهم ينكر عذاب القبر ونعيمه، ويرد الأحاديث الواردة في ذلك، كما ذكر النشار نقلاً عن التنبيه والرد للملطي، وقد رد عليه الملطي رداً وافياً[٤].

---

(١) الرسالة الواضحة (١٠١٩ ـ ١٠٢٣).

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (٤٢٤، ٤٢٥)، طبعة المكتب الإسلامي.

(٣) نشأة الفكر (١/ ٣٥٠).

(٤) انظر: (١٢٤).

١ ـ كان الأولى بالنشار وهو المعظم للقرآن والسنة ألَّا يلتمس المعاذير للجهم، ويزين مذهبه، ويظهره في صورة المذهب المتناسق، حتى لا ينخدع به أقوام آخرون، كما انخدع به المعتزلة قبل، بل كان الواجب أن يغلظ عليه، ويظهر أن الانحراف في منهج التلقي عن القرآن والسنة نتيجته الحتمية الضلال الذي لا يقف عند حد.

وفيما يلي جملة من الآيات والأحاديث وأقوال سلف الأمة المثبتة لعذاب القبر ونعيمه، ولفتنة القبر، وسؤال الملكين: منكر ونكير، ولا يمكن أن يردها إلَّا ضال مبتدع، متبع لهواه، غير آبه بتلك النصوص العظيمة:

أ ـ وردت أدلة في القرآن يفهم منها إثبات عذاب القبر ونعيمه، منها:

قوله تعالى: ﴿... وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٥﴾ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴿٤٦﴾﴾ [غافر: ٤٥ ـ ٤٦].

وقوله تعالى: ﴿فَذَرْهُمْ حَتَّىٰ يُلَٰقُواْ يَوْمَهُمُ ٱلَّذِى فِيهِ يُصْعَقُونَ ﴿٤٥﴾ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُواْ عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٧﴾﴾ [الطور: ٤٥ ـ ٤٧].

ومما يدل على الفتنة في القبر، قوله تعالى: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧].

ب ـ جاءت في السنة أحاديث صريحة مثبتة فتنة القبر، وسؤال منكر ونكير، وعذاب القبر ونعيمه، ومن ذلك:

ما رواه مسلم بسنده عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ﴾ قال: نزلت في عذاب القبر، فيقال له: من ربك؟ فيقول: ربي الله، ونبي محمد ﷺ، فذلك قوله عز وجل: ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: ٢٧][(١)].

وروى مسلم أيضاً بسنده عن أبي سعيد الخدري عن زيد بن ثابت رضي الله عنهما قال: بينما النبي ﷺ في حائط لبني النجار، على بغلة له، ونحن معه، إذ حادت به فكادت تلقيه. وإذا أقبر ستة أو خمسة أو أربعة فقال: «**من يعرف أصحاب هذه الأقبر؟**» فقال رجل: أنا. قال: «**فمتى مات هؤلاء؟**» قال: ماتوا في الإشراك. فقال: «**إن هذه الأمة تبتلى في قبورها. فلولا ألا تدافنوا لدعوت الله أن يسمعكم من عذاب القبر الذي أسمع منه**». ثم أقبل علينا بوجهه فقال: «**تعوذوا بالله من عذاب النار**». قالوا: نعوذ بالله من عذاب النار. فقال: «**تعوذا بالله من عذاب القبر**»، فقالوا: نعوذ بالله من عذاب القبر[(٢)]...

---

(١) الصحيح، كتاب الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، ح(٢٨٧١) (٤/٢٢٠١).

(٢) المصدر السابق نفسه، ح(٢٨٦٧) (٤/٢١٩٩).

وروى أيضاً بسنده عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال نبي الله ﷺ: «**إن العبد إذا وضع في قبره، وتولى عنه أصحابه، إنه ليسمع قرع نعالهم**». **قال**: «**يأتيه ملكان فيقعدانه، فيقولان له: ما كنت تقول في هذا الرجل؟... قال: فأمَّا المؤمن فيقول: أشهد أنه عبد الله ورسوله. قال: فيقال له: انظر إلى مقعدك من النار، قد أبدلك الله به مقعداً من الجنة، قال نبي الله ﷺ: فيراهما جميعاً**»[١].

جـ ـ أقوال السلف:

* سئل الإمام أحمد عن عذاب القبر ومنكر ونكير، فقال: «نؤمن بهذا كله، ومن أنكر واحدة من هذه فهو جهمي». وقال: «عذاب القبر حق، وما ينكره إلا ضال مضل»[٢].

* ذكر ابن جرير الطبري أقوال الفرق في عذاب القبر ونعيمه، ثم قال: «والحق في ذلك عندنا ما تظاهرت به الأخبار عن رسول الله أنه قال: «**استعيذوا بالله من عذاب القبر، فإن عذاب القبر حق**»» ثم رد على المنكرين لعذاب القبر[٣].

* قال ابن أبي زمنين رحمه الله: «وأهل السنة يؤمنون بعذاب القبر، أعاذنا الله وإياك من ذلك»[٤]. ثم ذكر الأدلة على ذلك.

* قال عبد الغني المقدسي رحمه الله: «والإيمان بعذاب القبر حق واجب، وفرض لازم، رواه عن النبي ﷺ علي بن أبي طالب، وأبو أيوب، وزيد بن ثابت، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، وأبو بكرة، وأبو رافع، وعثمان بن أبي العاص، وعبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله، وعائشة زوج النبي ﷺ وأختها أسماء، وغيرهم. وكذلك الإيمان بمساءلة منكر ونكير»[٥].

* قال ابن الحنبلي في رسالته الواضحة: «والإيمان بمنكر ونكير وبمساءلتهما واجب، وأنَّ الله تعالى يبعث بهما إلى القبور، وهما فتانا القبور»[٦]. ثم ذكر الأدلة على ذلك.

* قال الطحاوي في عقيدته المشهورة: «وبعذاب القبر لمن كان له أهلاً، وسؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ، وعن الصحابة رضي الله عنهم، والقبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»[٧].

* قال شارح العقيدة الطحاوية: «وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت

---

(١) الصحيح، كتاب الجنة، باب عرض مقعد الميت من الجنة أو النار عليه، وإثبات عذاب القبر والتعوذ منه، ح(٢٨٧٠) (٤/٢٢٠٠، ٢٢٠١).

(٢) المسائل والرسائل (٢/١٧٧).

(٣) انظر: التبصير في الدين (٢٠٥ ـ ٢١٤).

(٤) رياض الجنة (١٥٤).

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد (١٧٢ ـ ١٧٥).

(٦) الرسالة الواضحة (٢/٩٨٨).

(٧) شرح الطحاوية (٣٩٦).

عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلاً، وسؤال الملكين، فيجب اعتقاد ذلك والإيمان به، ولا نتكلم في كيفيته، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته، لكونه لا عهد له به في هذه الدار، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول، ولكن قد يأتي بما تحار فيه العقول..»[١].

٣ ـ عقيدة الجهم في الميزان والصراط:

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن الجهم ينكر الميزان، لكنه يعتذر له بأنه إنما أنكر الميزان الحسي.

يقول: «ويرى خشيش أن جهماً أنكر الميزان، ولكن هذا ليس صحيحاً، إن جهماً أنكر تفسير الميزان بكونه مادة وآلة يحسب بها»[٢].

وذكر أن الجهم ينكر الصراط، لكنَّه اعتذر له أيضاً بأنه إنما أنكر الصراط الحسي المادي الذي يسير عليه الناس.

يقول: «كما أنكر جهم أن الله يجيز على الصراط عباده، فاعتبر الصراط أمراً معنوياً لا جسراً مادياً يسير عليه الناس».

وذكر أن الجهم ينكر الصراط، لكنَّه اعتذر له أيضاً بأنه إنما أنكر الصراط الحسي المادي الذي يسير عليه الناس.

يقول: «كما أنكر جهم أن الله يجيز على الصراط عباده، فاعتبر الصراط أمراً معنوياً لا جسراً مادياً يسير عليه الناس»[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ أخطأ النشار في دفاعه عن الجهم حين أنكر الميزان، وذكر أنه لم ينكره، وإنما أنكر كونه مادة وآلة للحساب، وهذا ليس بصحيح، بل الثابت في الميزان أنَّه آلة ومادة له كفتان، توضع فيهما الحسنات والسيئات، نؤمن بذلك، ونفوض علم الكيفية إلى الله تعالى، فهذا أمر يتعلق بالآخرة، لا نقيسه على أمور الدنيا، وقد ورد في النصوص أنه بالإضافة إلى وزن الحسنات والسيئات، قد توزن السجلات، وقد يوزن العبد أيضاً.

قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ ﴿٤٧﴾﴾ [الأنبياء: ٤٧].

وقال تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٢﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فِى جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ ﴿١٠٣﴾﴾ [المؤمنون: ١٠٢، ١٠٣].

---

(١) شرح الطحاوية (٣٩٩). وانظر: لوائح الأنوار (٢/ ١٤٤ ـ ١٦٤).

(٢) نشأة الفكر (١/ ٣٥١).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٥١).

وقد أخرج البخاري بسنده عن أبي هريرة ﵁ قال: قال ﷺ: «**كلمتان حبيبتان إلى الرحمن، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم**»[(١)].

وأيضاً: حديث البطاقة، وفيه أن السجلات المليئة بالسيئات وضعت في كفة، والبطاقة التي فيها حسنة الشهادتين في كفة، فمالت البطاقة بالسجلات[(٢)].

وروى البخاري بسنده عن أبي هريرة ﵁ عن رسول الله ﷺ قال: «**إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة**»، وقال: «**اقرؤوا إن شئتم** ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا﴾ [الكهف: ١٠٥]»[(٣)].

قال الإمام أحمد ﵀: «والإيمان بالميزان يوم القيامة، كما جاء: «**يوزن العبد يوم القيامة فلا يزن جناح بعوضة**»، وتوزن أعمال العباد كما جاء في الأثر، والإيمان به والتصديق به، والإعراض عمَّن ردَّ ذلك وترك مجادلته»[(٤)].

وقال ابن أبي زمنين ﵀: «وأهل السنة يؤمنون بالميزان يوم القيامة»[(٥)].

وقال شارح العقيدة الطحاوية: «والذي دلت عليه السنة: أن ميزان الأعمال له كفتان حسيتان مشاهدتان..»[(٦)].

وقال: «فثبت وزن الأعمال والعامل وصحائف الأعمال. وثبت أن الميزان له كفتان، والله تعالى أعلم بما وراء ذلك من الكيفيات. فعلينا الإيمان بالغيب، كما أخبرنا الصادق ﷺ من غير زيادة ولا نقصان، ويا خيبة من ينفي وضع الموازين القسط ليوم القيامة، كما أخبر الشارع لخفاء الحكمة عليه، ويقدح في النصوص بقوله: لا يحتاج إلى الميزان إلَّا البقال والفوَّال، وما أحراه بأن يكون من الذين لا يقيم الله لهم يوم القيامة وزناً، ولو لم يكن من الحكمة في وزن الأعمال إلا ظهور عدله سبحانه لجميع عباده، فإنه لا أحد أحب إليه العذر من الله، ومن أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين، فكيف ووراء ذلك من الحكم ما لا اطلاع لنا عليه»[(٧)].

---

(١) الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ [الأنبياء: ٤٧]، ح(٧٥٦٣) (١٣/ ٥٣٧)، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء، ح(٢٦٩٤) (٤/ ٢٠٧٢).

(٢) أخرجه الحاكم في مستدركه (١/ ٥٢٩) من حديث عبد الله بن عمرو، وقال عنه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي على ذلك.

(٣) الصحيح، كتاب التفسير، باب: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمْ وَلِقَآئِهِۦ فَحَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ [الكهف]، ح(٤٧٢٩) (٨/ ٤٢٦)، ومسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، بدون باب، ح(٢٧٨٥) (٤/ ٢١٤٧).

(٤) شرح أصول السنة (٦٤).

(٥) رياض الجنة (١٦٢).

(٦) شرح الطحاوية (٤١٧).

(٧) المرجع السابق (٤١٩).

٢ ـ أخطأ النشار في دفاعه عن الجهم حين أنكر الصراط، وأنه جسر بين ظهراني جهنم، وبرر له إنكاره بأنه كان يتأوله على أنه صراط معنوي. وهذا خلاف الصواب، بل الحق أن الصراط جسر حقيقي منصوب على ظهراني جهنم، وأن الجميع يمر عليه، فينجو المتقون، ويسقط عنه الظالمون في بطن جهنم، نؤمن بذلك وإن لم نتصور كيفيته، كما تقدم في الميزان.

قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۝٧١ ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ۝٧٢﴾ [مريم: ٧١، ٧٢].

روى مسلم بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: أخبرتني أم مبشر؛ أنها سمعت النبي ﷺ يقول، عند حفصة «**لا يدخل النار، إن شاء الله، من أصحاب الشجرة، أحد. الذين بايعوا تحتها**» قالت: بلى يا رسول الله! فانتهرها. فقالت حفصة: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]. فقال النبي ﷺ: «**قد قال الله** عز وجل: ﴿ثُمَّ نُنَجِّي ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّنَذَرُ ٱلظَّٰلِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ۝٧٢﴾ [مريم: ٧٢]»(١).

روى الإمام البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «.. **ويضرب جسر جهنم**» قال رسول الله ﷺ: «**فأكون أول من يجيز، ودعاء الرسل يومئذ اللهم سلِّم سلِّم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان..**»(٢).

وفي رواية مسلم: «**ويضرب الصراط بين ظهري جهنم**»(٣).

قال الإمام أحمد رحمه الله: «والصراط حق، يوضع على شفير جهنم، ويمر الناس عليه، والجنة من وراء ذلك، نسأل الله عز وجل السلامة في الجواز»(٤).

قال ابن أبي زمنين رحمه الله: «وأهل السنة يؤمنون بالصراط، وأن الناس يمرون عليه يوم القيامة على قدر أعمالهم»(٥).

وقد أورد العلامة السفاريني رحمه الله عدة تنبيهات في موضوع الصراط، أكتفي منها بالأول، قال: «اتفقت الكلمة على إثبات الصراط في الجملة، لكن أهل الحق يثبتونه على ظاهر ما ورد من كونه جسراً ممدوداً على متن جهنم، أحد من السيف وأدق من الشعرة، وأحمى من الجمرة. وأنكره المعتزلة.. زعماً منهم أنه لا يمكن عبوره، وإن أمكن ففيه تعذيب، ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة، وإنما يراد به طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: ﴿سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝٥ وَيُدْخِلُهُمُ ٱلْجَنَّةَ عَرَّفَهَا لَهُمْ ۝٦﴾ [محمد: ٥، ٦].

(١) الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أصحاب الشجرة، ح(٢٤٩٦) (٤/ ١٩٤٢).
(٢) الصحيح، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، ح(٦٥٧٣) (١١/ ٤٤٥).
(٣) الصحيح، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ح(٢٩٩) (١/ ١٦٣).
(٤) المسائل والرسائل (٢/ ٢٠٨).
(٥) رياض الجنة (١٦٨).

وطريق النار المشار إليه بقوله تعالى: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ﴾ [الصافات: ٢٣]. ومنهم من حمله على الأدلة الواضحة والمباحات، أو الأعمال الردية ليسأل عنها ويؤاخذ بها، وكل هذا هذيان وخرافات وبهتان، لوجوب حمل النصوص على حقائقها الظاهرة..»[١].

٥ ـ عقيدة الجهم في الشفاعة:

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن الجهم ينكر الشفاعة يوم القيامة، ومنها شفاعة الرسول ﷺ، لكنَّه لم يجد له عذراً في ذلك إلا التحجر العقلي الغالي.

يقول: «كما أنكر جهم الشفاعة، وأن قوماً يخرجون من النار، وليس لدينا تحليل جهم لإنكاره للشفاعة، ومن العجب أن يكون جهم جبرياً ثم ينكر شفاعة الرسول ﷺ، وقد كثرت أحاديث الشفاعة وتواترت، وآمن بها أهل السنة والجماعة، وأهل الحق: الأشاعرة»[٢].

ثم يعود فيعلل سبب نفيه الشفاعة بقوله: «إن مذهبه العقلي المتحجر تغلَّب عليه، وكما غلا الآخرون في الأخذ بظاهر الأثر، غلا هو في تحكيم العقل»[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ وفِّق النشار حين ذكر أنَّ الجهم ينكر الشفاعة في أهل الكبائر الذين دخلوا النار بسبب ذنوبهم، وأنهم لا يخرجون منها، وأنه ينكر شفاعة الرسول ﷺ فيهم فضلاً عن غيره من المؤمنين.

قال أبو الحسين الملطي: (وأنكر جهم الشفاعة، وأن قوماً يخرجون من النار)[٤].

٢ ـ أصاب النشار حين خطأ الجهم في نفيه الشفاعة، ووضع يده على سبب الانحراف وهو الغلو في تحكيم العقل وترك الآثار الثابتة عن النبي ﷺ.

ومما هو معلوم عند أهل السنة والجماعة أنه لا تعارض بين العقل الصريح والنقل الصحيح، وإنما يحدث التعارض بين الشبهات العقلية التي قد يظنها أصحابها أدلة قطعية وبين النقل الصحيح، وقد يحدث التعارض بين القواطع العقلية وبين أدلة نقلية ضعيفة أو موضوعة، وهكذا، فإشارة النشار موفقة حين ذكر أن سبب انحراف الجهم هو تحكيم العقل، لكن نضيف إليه بأنه العقل المريض المعتل بالشبهات والهوى، لا العقل الصحيح صاحب الخلفية الشرعية.

---

(١) لوامع الأنوار البهية (٢/ ٢١٥ ـ ٢١٦).

(٢) نشأة الفكر (١/ ٣٥٠).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٥١).

(٤) التنبيه والرد (١٣٤).

وأمَّا الشفاعة في الآخرة لأصحاب الكبائر من الموحدين فهي ثابتة بالكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، بشرط إذن الله للشافع، ورضاه عن المشفوع له، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴿٢٦﴾﴾ [النجم: ٢٦].

وقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا ﴿١٠٩﴾﴾ [طه: ١٠٩].

روى الإمام البخاري بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**إذا دخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، يقول الله: من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان فأخرجوه، فيخرجون قد امتحشوا وعادوا حمماً، فيلقون في نهر الحياة، فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل أو قال: حمية السيل**». وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**ألم تروا أنها تنبت صفراء ملتوية**»[(١)].

وروى مسلم بسنده عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**أمَّا أهل النار الذين هم أهلها، فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم ـ أو قال: بخطاياهم ـ فأماتهم إماتة، حتى إذا كانوا فحماً، أذن بالشفاعة، فجيء بهم ضبائر، ضبائر، فبثوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم، فينبتون نبات الحبة تكون في حميل السيل**». فقال رجل من القوم: كأن رسول الله قد كان بالبادية[(٢)].

وروى الإمام أبو داود في سننه بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «**إن شفاعتي يوم القيامة لأهل الكبائر من أمتي**»[(٣)].

قال الإمام أحمد رحمه الله: «والإيمان بشفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، وبقوم يخرجون من النار بعدما احترقوا وصاروا فحماً، فيؤمر بهم إلى نهر على باب الجنة ـ كما جاء في الأثر ـ كيف شاء الله، وكما شاء. إنما هو الإيمان به، والتصديق به»[(٤)].

وقال القاضي عياض رحمه الله: «مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلاً، ووجوبها سمعاً بصريح القرآن.. وبخبر الصادق صلى الله عليه وسلم. وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف والخلف ومن بعدهم من أهل السنة عليها، وقد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم، ورغبتهم

---

(١) الصحيح، كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، ح(٦٥٦٠) (١١/ ٤١٦)، وانظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، ح(١٨٤) (١/ ١٧٢).

(٢) الصحيح، كتاب الإيمان، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار، ح(١٨٥) (١/ ١٧٢، ١٧٣).
وانظر: الأحاديث الكثيرة في الشفاعة في كتاب التوحيد لابن خزيمة (٢/ ٥٨٩ ـ ٧٦٩)، والشريعة للآجري (٣/ ١٢١٨ ـ ١٢٥٢).

(٣) كتاب الزهد، باب ذكر الشفاعة، ح(٤٣١٠) (٢/ ١٤٤١)، وصححه الألباني، انظر حاشية (٢٠٦) على شرح العقيدة الطحاوية (٢٣٣).

(٤) أصول السنة (٧٤).

فيها، فلا يلتفت إلى قول من أنكرها»[١].

وقال ابن أبي زمنين رَحِمَهُ اللَّهُ: «وأهل السنة يؤمنون بالشفاعة»[٢]، وقال أيضاً: «وأهل السنة يؤمنون بأن الله عَزَّ وَجَلَّ يدخل ناساً الجنة من أهل التوحيد بعدما مستهم النار برحمته تبارك وتعالى اسمه، وبشفاعة الشافعين»[٣].

وقال شارح الطحاوية بعد تعداد سبعة أنواع من الشفاعة:

«النوع الثامن: شفاعته في أهل الكبائر من أمته، ممن دخل النار، فيخرجون منها، وقد تواترت بهذا النوع الأحاديث. وقد خفي علم ذلك على الخوارج والمعتزلة، فخالفوا في ذلك، جهلاً منهم بصحة الأحاديث، وعناداً ممن علم ذلك واستمر على بدعته. وهذه الشفاعة تشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون أيضاً. وهذه الشفاعة تتكرر منه ﷺ أربع مرَّات»[٤].

المطلب الخامس

موقف النشار من عقيدة الجهمية في القضاء والقدر

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الجهم من الجبرية الخالصة الذين ينفون الفعل حقيقة عن الإنسان، وينسبونه إلى الله، ويرى أن النصوص عنه واضحة في هذا الأمر، فهو يعتبر الإنسان كالجمادات التي لا قدرة لها ولا اختيار، وإنما تنسب إليها الأفعال مجازاً، فيقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس[٥].

ثم يستدرك النشار بنص وجده عند الأشعري في المقالات، وفيه أن الجهم يقول: «إنَّه خَلَق للإنسان قوةً كان بها الفعل، وخَلَق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له». فيعلق النشار على هذا مبيناً مراد الجهم: «فالإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصمَّاء، إنَّ الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد، وخلق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات. فالجهم جبري لا شك في ذلك، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي، العقيدة الناجية: عقيدة الأشاعرة. وينبغي أن نلاحظ أن هذا الأصل يفصل بينه وبين المعتزلة فصلاً تاماً، فالمعتزلة نادوا بالقدرة الإنسانية المستقلة الحرة، ولم

---

(١) الشفا (١/ ١٣٤).

(٢) رياض الجنة (١٧٢)

(٣) المصدر السابق (١٨٠).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية (٢٣٣) المكتب الإسلامي.

(٥) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٤٣).

يجعلوا على سلطان أفعال الإنسان سلطاناً»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد كان النشار دقيقاً في تعامله مع كتب الفرق، فوصف موقف الجهم من أعمال العباد الاختيارية وصفاً واضحاً من خلال مقالات الإسلاميين، والفرق بين الفرق، والتبصير في الدين، والملل والنحل[٢]، فكل أولئك أجمعوا على أن الجهم كان جبرياً خالصاً، يرى أن العباد لا قدرة لهم ولا استطاعة على أعمالهم الاختيارية، وإنما تنسب إليهم على المجاز، كما يقال: زالت الشمس، ودارت الرحى، من غير أن يكونوا فاعلين أو مستطيعين لما وصفتا به.

لكنَّ النشار ـ لرغبة قوية في نفسه ـ حاول أن يقرِّب مذهب الجهم لمذهب الأشاعرة، فوظَّف نصاً وجده في مقالات الإسلاميين لخدمة هذا الغرض، فبتره، ليوهم القارئ أنه واضح الدلالة على مقصوده. فالنص الذي نقله هو في التفريق بين أفعال الإنسان وبين أفعال الشجر والفلك والشمس يقول: «إلَّا أنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له، منفرداً بذلك».

وتكملة النص في مقالات الإسلاميين: «كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً»[٣]. فالجهم يعتبر القوة والإرادة التي في الإنسان كاللون والطول لا تحكم له فيهما، فبهذه التكملة يفهم مراد الجهم، وأنه لا يرى للإنسان أي اختيار في أفعاله، بخلاف ما حاول النشار إثباته.

ومع هذا كلِّه، فإن معتقد الأشاعرة في أفعال العباد قريب جداً من مذهب الجهمية بدون حاجة إلى مثل هذا النص، فالأشاعرة تثبت للعبد قدرة واختياراً، والجهمية تثبت للعبد قدرة واختياراً، وكلاهما يصرح بأن القدرة والاختيار مجرد علامة لحصول أقدار الله تعالى، لا تأثير لهما في قيام العبد بالفعل، ولكن الفرق أن الأشاعرة تبني على ذلك استحقاق الثواب والعقاب، بخلاف الجهمية، والأشاعرة تفرق بين الفعل الاختياري، والفعل الاضطراري، بخلاف الجهمية، وإلَّا فالفرقتان تقولان بأن العبد مجبر على أفعاله الاختيارية.

والصواب في هذه المسألة، أن الله ﷻ خلق للإنسان قدرة على أفعاله، وجعل له اختياراً لها، ولذا فقد رتب الله الثواب والعقاب عليها، والأدلة على ذلك كثيرة منها:

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٤٣، ٣٤٤).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٨)، والفرق بين الفرق (٢١١)، والتبصير في الدين (٩٠)، والملل والنحل (١/ ٨٧).

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٨).

قول الله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨﴾ [التكوير: ٢٨].

وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾ [الكهف: ٢٩].

وقوله تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَتَقَدَّمَ أَوۡ يَتَأَخَّرَ ٣٧﴾ [المدثر: ٣٧].

وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ﴾ [آل عمران: ٩٧].

وقوله تعالى: ﴿كَيۡفَ تَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَكُنتُمۡ أَمۡوَٰتٗا فَأَحۡيَٰكُمۡۖ﴾ [البقرة: ٢٨].

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة التي تثبت للعباد مشيئة وإرادة واستطاعة على أعمالهم الاختيارية، وتضيف الطاعة والإيمان والمعصية والكفر إليهم، وأنهم إنما يجازون على أعمالهم التي قاموا بها بمحض إرادتهم، ووفق مشيئتهم.

فالله ﷻ بمقتضى عدله أعطى عباده الاستطاعة، وذلك بما زودهم من عقل مميز، وآلات تمكن من الفعل، وقدرة على ما كلفهم به، فأعطى جميع عباده الاستطاعة قبل الفعل، ومن حرمها فقد رفع عنه التكليف، ولكن الله ﷻ من حكمته وفضله وكرمه أعان العبد المقبل على الطاعة على الفعل بشرح صدره، وتيسير أمره، وتوفيقه لمحابه، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهۡتَدَوۡاْ زَادَهُمۡ هُدٗى﴾ [الصف: ١٧].

وأمَّا من أعرض عن الطاعة، واختار المعصية، فإن الله يضله، ويضيق صدره، ويعسر أمره، لقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمۡۚ﴾ [الصف: ٥].

والجميع المؤمن والكافر والطائع والعاصي يعمل بما أراد الله كونه قدراً، ويزيد المؤمن والطائع بأنه يعمل بما أراده شرعاً أيضاً. والله ﷻ خلق العباد، وخلق لهم القدرة والإرادة والحواس التي تمكنهم من الفعل وبالتالي فهو خالق لأفعالهم بتوسط خلقه لإرادة العباد، فلو أراد الله أن يسلبهم إياها فعل، وبالتالي فإن الفعل ينسب للعبد فعلاً وكسباً حقيقة فهو الذي فعله بمحض إرادته، وينسب إلى الله خلقاً وإيجاداً حقيقة، فالله تعالى خالق العباد وخالق أعمالهم، والله تعالى الموفق.

وأصل الخطأ في مسألة أفعال العباد هو القول بأن الخلق هو المخلوق، فهذا القول دفع الجبرية إلى القول بأن أفعال العباد هي فعل الله حقيقة، وفعل العبد مجازاً، ودفع القدرية إلى القول بأن العبد خالق لفعله لما رأوا ما عند الإنسان من قدرة واختيار، وما يكون في فعله من شرور ومعاصٍ.

والحق في هذه المسألة: التفريق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، فأفعال العباد مخلوقة لله، مفعولة له، وليست هي خلقه وفعله، فليست قائمة بالله ولا من صفاته، فإن الله لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته، وإنما يتصف بخلقه وفعله وما يقوم بذاته؛ وإنما هي أعمال العبد، والعبد فاعل لها باختياره ومشيئته، فهي فعل العبد مفعول الرب.

والفرق بين الأعمال الاختيارية وغير الاختيارية كالألوان والأطوال، أن الاختيارية

خلقها الله بتوسط قدرة العبد ومشيئته بخلاف الاضطرارية[١].

٢ ـ أهمل النشار بيان تناقض الجهم العجيب في القول بالجبر مع نفي العلم السابق بأعمال العباد، فإذا كانت أعمال العباد حقيقة هي فعل الله، فكيف لا يعلم الله أفعاله إلَّا وقت وقوعها.

ولقد دلت نصوص الكتاب والسنة على علم الله السابق ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [البقرة: ٣٠ ـ ٣٣]

وقال تعالى: ﴿عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ ۖ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: ٣].

وقال: ﴿سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ ۙ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ۙ﴾ [المزمل: ٢٠].

وقال: ﴿وَلَوْ رُدُّواْ لَعَادُواْ لِمَا نُهُواْ عَنْهُ﴾ [الأنعام: ٢٨].

روى البخاري بسنده عن ابن عمر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله: لا يعلم ما في غد إلا الله، ولا يعلم ما تغيض الأرحام إلا الله، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلا الله، ولا تدري نفس بأي أرض تموت، ولا يعلم متى تقوم الساعة إلا الله**»[٢].

وحديث الاستخارة[٣]، وغيره من الأحاديث، الدالة على سعة علم الله، وأنه يعلم ما كان وما سيكون بعلمه الأزلي[٤].

قال الإمام أحمد رحمه الله: «إذا جحد العلم. قال: إن الله عز وجل لا يعلم الشيء حتى يكون استتيب، فإن تاب، وإلَّا قتل»[٥].

وقال الإمام الدارمي رحمه الله: «وما لنا نرى أن يبلغ غداً قوم في تعطيل صفات الله ما بلغ بهذه العصابة، عدلهم في تعطيلها حتى أنكروا سابق علم الله في خلقه، وما الخلق عاملون قبل أن يعملوا.. هذا هو الرد لكتاب الله، والجحود لآيات الله، وصاحب هذا

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ١١٩، ١٢٠) (٦/ ٣١٦، ٣١٧).

(٢) الصحيح، كتاب التفسير، باب ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ﴾، ح(٤٦٩٧) (٨/ ٣٧٥).

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب التهجد، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، ح(١١٦٢) (٣/ ٤٨).

(٤) انظر: كتاب الشريعة للآجري (٢/ ٧٤١ ـ ٧٩٠).

(٥) الرسائل والمسائل (١/ ١٤٤).

المذهب يخرجه مذهبه إلى الزندقة، حتى لا يؤمن بيوم الحساب؛ لأن الذي لا يقر بالعلم السابق بالأشياء قبل أن تكون يلزمه في مذهبه ألا يؤمن بيوم الحساب، وبقيام الساعة، والبعث، والثواب، والعقاب؛ لأن العباد إنما لزمهم الإيمان بها لأخبار الله بأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأنه محاسبهم يوم الحساب، مثيبهم، ومعاقبهم. فإذا كان الله بزعمهم لا يعلم بالشيء حتى يكون، كيف علم في مذهبهم بقيام الساعة والبعث، ولم تقم الساعة بعد، ولا تقوم إلا بعد فناء الخلق وارتفاع الدنيا؟ فإن أقروا لله بعلم قيام الساعة والبعث والحساب، لزمهم أن يقروا له بعلم كل شيء بدونها، فإن أنكروا علم الله ﷻ بما دونها لزمهم الإنكار بها وبقيامها وبالبعث والحساب؛ لأن علمه بالساعة كعلمه بالخلق وأعمالهم، سواء لا يزيد ولا ينقص، فمن لم يؤمن بأحدهما لزمه ألا يؤمن بالآخر، وهي من أوضح الحجج، وأشدها على من رد العلم وأنكره»[1].

(١) الرد على الجهمية (٣١٠، ٣١١) ضمن عقائد السلف.

المبحث الثالث

موقف النشار من عوامل نشأة الجهمية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من تأثر الجهمية باليهودية.

المطلب الثاني: موقف النشار من تأثر الجهمية بالزنادقة.

المطلب الثالث: موقف النشار من تأثر الجهمية بالفلاسفة الصابئة.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من تأثر الجهمية باليهودية

أولاً: العرض:

يرفض النشار أن يكون لليهودية تأثير على فكر الجهمية، وذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: عدم صحة ما يثبت صلة مبتدع فكر الجهمية باليهود، وأمَّا ما قيل بأن الجعد أخذ بدعته من بنان[1]، وأخذها بنان من

(١) الصحيح أن اسمه بيان لا بنان، فهو بيان بن سمعان التميمي؛ لأنه كان يزعم أنه المذكور في قوله تعالى: ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ۝١٣٨﴾ [آل عمران]، فيقول: أنا البيان، وأنا الهدى والموعظة، ادعى الإمامة بعد أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأنه أوصى بها إليه بعده، ثم ادعى النبوة ونسخ بعض الشريعة المحمدية، ثم ادعى الألوهية، أي أن روح الإله حلَّت فيه، بعد تناسخها في أرواح الأنبياء =

طالوت[١]، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي[٢]، وأخذها لبيد من يهودي باليمن، فيرى أن هذه السلسلة من وضع أعداء الجهمية.

يقول النشار: «وتذكر المصادر أن الجعد قد أخذ بدعته عن بنان بن سمعان، وأخذها بنان عن طالوت، ابن أخت لبيد بن أعصم. .، ويبدو أن القصة قد وضعت من أعداء الجهم ـ كما قلت من قبل ـ لتبين أن أصل المذهب يهودي من اليمن، وقد كانت هذه عادة الفرق المتناظرة: أن تنسب آراء أعدائها إلى أعداء الإسلام نفسه»[٣].

والناحية الثانية: أنَّ عقيدة اليهود التجسيم، وعقيدة الجعد التعطيل، فكيف يكون تلقى الجعد منهج التعطيل من اليهود؛ ومع هذا فهو يرى أنه يمكن أن يقال: إنَّ اليهود قد عاونوا على ابتداع منهج التأويل بما ألقوه من أحاديث التجسيم، فانبرى الجعد ثم الجهم لرد التجسيم عن طريق العقل.

يقول النشار: «ويختلف الإسلام واليهودية في تجسيم اليهودية للإله الواحد، ونفي الإسلام للتجسيم. ظهر الإسلام ينادي بأنه دين وسط محاولاً أن يخفف من غلواء هذه المادية الطاغية اليهودية، وقد هاجم المتكلمون فيما بعد طائفة المجسمة، وشبهوهم باليهود في منهجهم العقلي»[٤].

ويقول: «وأحاديث التشبيه والتجسيم مستمدة من التوراة في معظمها، ونشرها اليهود الذين اعتنقوا الإسلام، أو تلامذتهم من أغبياء المحدثين. . وبهذا القدر عاون اليهود على قيام علم الكلام لنقض ما أدخلوه من عقائد مختلفة في صور أحاديث موضوعة»[٥].

ويقول: «إن النتيجة الهامة لهذا الفصل: هو أن اليهود أقاموا (بدء الفتنة) بين المسلمين في موضوعات (الإمامة) ثم أشعلوا أوارها دينياً حول (الذات الإلهية) بما أدخلوه من عقائد وأحاديث في التجسيم والتشبيه. واكتوى المسلمون بنار اليهود، فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة، وميتافيزيقا الإسلام الحقيقي، واصطنع المسلمون النظر، واكتشفوا المنهج، فظهرت الفلسفة الإسلامية، وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت في اليهود، فأشعلت

= والأئمة. انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٦٦، ٦٧)، والتنبيه والرد (١٦٥ بتحقيق يمان المياديني). والفرق بين الفرق (٢٢٦، ٢٣٦ ـ ٢٣٨)، والتبصير في الدين (٢٧، ١٠٠، ١٠٤)، والملل والنحل (١٥٢، ١٥٣).

(١) طالوت، هو ابن أخت لبيد بن الأعصم، وكان يقول بخلق التوراة، وكان من الزنادقة. انظر: مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥١).

(٢) لبيد بن الأعصم، من بني زريق، من الخزرج، كان حليفاً لليهود، وأسلم نفاقاً، ولذلك نسب إلى اليهود، وقيل بل كان يهودياً في الباطن، منافقاً في الظاهر، والله أعلم. انظر: قصة سحره للنبي ﷺ في صحيح البخاري (١٠/ ٢٢٦)، ومسلم (٤/ ١٧١٩).

(٣) نشأة الفكر (١/ ٣٣٠).

(٤) المرجع السابق (١/ ٦٥).

(٥) المرجع السابق (١/ ٧٠).

فيهم الفكر فتفلسفوا في ضوء فلسفة المسلمين»[١].

ثانياً: النقد:

تبين لنا من خلال عرض رأي النشار أنه يرفض أن يكون لليهود تأثير على الجهمية في فكرة تعطيل الصفات والقول بخلق القرآن لسببين اثنين:

أحدهما: أنه يشك في صحة السلسلة الموصلة بين الجعد واليهود.

وثانيهما: أن اليهود هم الذين استفادوا منهج التعطيل من الجهمية والمعتزلة لا العكس. فأحب أن أنقد هذين السببين من خلال المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: سلسلة الجعد:

قال ابن عساكر: «سئل أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الغسيلي: من أين كان الجهم؟ قال: من ترمذ. . وسئل: ممَّن أخذ ابن أبي دؤاد؟ فقال: من بشر المريسي، وبشر المريسي أخذه من جهم بن صفوان، وأخذه جهم من الجعد بن درهم، وأخذه جعد بن درهم من أبان بن سمعان، وأخذه أبان من طالوت ابن أخت لبيد وختنه، وأخذه طالوت من لبيد بن أعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ. وكان لبيد يقرأ القرآن، وكان يقول بخلق التوراة، وأول من صنف في ذلك طالوت، وكان طالوت زنديقاً وأفشى الزندقة، ثم أظهره جعد بن درهم»[٢].

وقد نقل هذه السلسلة عن ابن عساكر كل من ابن الأثير[٣]، وابن كثير[٤]، وابن نُباتة[٥]، وذكرها ابن تيمية في الفتوى الحموية الكبرى بصيغة التمريض[٦].

وعند التأمل في السلسلة ومصدرها يتضح لنا صحة تشكيك النشار فيها، وذلك لأمرين اثنين:

الأول: لتفرد إبراهيم بن محمد الغسيلي بها، وهو غير ثقة فيما يتفرد به.

قال عنه الخطيب البغدادي: غير ثقة[٧].

وقال عنه ابن حبان: يسرق الأحاديث ويقلب الأخبار.

وقال: والاحتياط في أمره أن يحتج بما وافق فيه الثقات من الأخبار، ويترك ما تفرد به[٨].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٨٩)، وانظر كتابه الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية (٣٢).
(٢) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥١).
(٣) انظر: الكامل (٦/ ٢٩٤).
(٤) انظر: البداية والنهاية (٩/ ٣٥٠) (١٠/ ١٩).
(٥) انظر: سرح العيون (٢٩٣).
(٦) انظر: الفتوى الحموية الكبرى (٢٤٥).
(٧) انظر: تاريخ بغداد (٦/ ٤٠).
(٨) نقلاً عن لسان الميزان لابن حجر (١/ ٣٠، ٣١).

والثاني: أن أبان (الصحيح: بيان) بن سمعان، لم يثبت عنه القول بخلق القرآن، وكان من الممثلة[١] ومع الموافقة على الشك في صحة هذه السلسلة، إلَّا أنه من الثابت في حق كل من: لبيد بن الأعصم وابن أخته طالوت، أنهما كانا يقولان بخلق التوراة، وهذا مما يؤيد القول بإثبات تأثر الجعد في عقيدة القول بخلق القرآن بمصادر يهودية، سواء صح هذا الإسناد بعينه أو لم يصح.

المسألة الثانية: التعطيل عند اليهود:

لقد جاء موسى عليه السلام بعقيدة التوحيد خالصة نقية، سواء توحيد الله في ربوبيته وألوهيته أو توحيده في أسمائه وصفاته، وقد جاء في التوارة كثير من أسماء الله وصفاته، وجاء الإخبار عن صفات الله سواء الذاتية أو الفعلية، وكل ذلك على ما يليق بالله جل جلاله، ثم حدث الانحراف بعد ذلك والتحريف لتلك النصوص، وكانت بداية الانحراف هو التمثيل، وذلك باعتقاد أن صفات الخالق مماثلة لصفات المخلوق، بل حدث الغلو، بأن جعلوا صفات الخالق مماثلة لصفات المخلوق في جوانب النقص والعيب التي ينزه عنها المخلوق العاقل والمتزن، فحدث في الجهة المضادة القول بتعطيل تلك الصفات وتأويلها، ولكن الذي غلب على الفرق اليهودية، واشتهروا به هو التمثيل.

يقول الشهرستاني: «ولقد كان التشبيه صرفاً خالصاً في اليهود، لا في كلهم بل في القرائين منهم، إذ وجدوا في التوراة ألفاظاً كثيرة تدل على ذلك»[٢].

ويقول ابن تيمية: «ومن المعلوم عند أهل الكتاب أن قدماءهم لم يكونوا ينكرون ما في التوراة من الصفات، وإنما حدث فيهم بعد ذلك»[٣].

ويقول: «والنصارى يشبهون المخلوق بالخالق في صفات الكمال، واليهود تشبه الخالق بالمخلوق في صفات النقص، ولهذا أنكر القرآن على كل من الطائفتين ما وقعت فيه من ذلك، فلو كان ما في التوراة من هذا الباب لكان إنكار ذلك للهدى من أعظم الأسباب، وكان فعل النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لذلك من أعظم الصواب، ولكان النبي صلى الله عليه وسلم ينكر ذلك من جنس إنكار النفاة»[٤].

وتقول د. سميرة بناني: «لقد صوَّر اليهود أفعال الإله في صورة أفعال بشرية ضعيفة، فافتروا من الأقاصيص الكواذب التي ألحقت بالإله العديد من صفات الجهل، والغفلة، وضآلة التفكير، وضآلة الرأي، وساذج اللفظ، وطفولية السلوك، ومن هذه الصفات

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٦٦)، والتنبيه والرد (١٦٥)، والفرق بين الفرق (٢٢٦، ٢٣٦)، والتبصير في الدين (٢٧، ١٠٠، ١٠٤)، الملل والنحل (١٥٢).

(٢) الملل والنحل (١/ ٩٣).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٩٤).

(٤) المرجع السابق (٧/ ٩٥).

لأفعاله: (النوم والاستيقاظ)، (التعب وحاجته إلى الراحة)، (الحزن والسقم)، (الأسف والندم)، وغير ذلك»[١].

ومع تسليمنا بانتشار التمثيل عند اليهود، إلَّا أنه كان هناك من الفرق اليهودية من قالت بالتعطيل قبل ظهور الإسلام، ولكنها لم يكن لها بروز، حتى جاءت فرقة القرائين (العنانية)[٢]، التي ظهرت في أيام الخليفة أبي جعفر المنصور، وأبرزت التعطيل ليصير مذهباً لكثير من الفرق اليهودية، ولا شك أنها استفادت من فرقة الجهمية والمعتزلة كثيراً من الحجج في التعطيل كما أثبت ذلك النشار وغيره.

والذي أريد أن أصل إليه هنا، أن ما ذكره النشار من عدم استفادة الجهمية من اليهود القول بالتعطيل، لأنهم كانوا ممثلة، غير صحيح؛ لأن هناك منهم من قال بالتعطيل.

يقول عرفان عبد الحميد: «أمَّا في اليهودية فقد ارتبط التأويل باسم فايلو الاسكندراني (٢٠ ق.م ـ ٥٠م) الذي حاول أن يبعد التصورات الجسمانية التي يمكن أن يؤدي إليها التفسير الحرفي لبعض نصوص التوراة التي تضفي على الله تعالى صفات خبرية من يد وساق ووجه وعين.. إلخ، وأكَّد على وجوب تفسيرها تفسيراً مجازياً وفق قوانين التأويل المجازي الذي حدد درجاته بنفسه، وقد حمل فايلو حملة شعواء على أولئك الذين يتمسكون بالحرفية والظاهر في تفسير النصوص واصفاً إياهم بضيق الأفق والإدراك»[٣].

المطلب الثاني

موقف النشار من تأثر الجهمية بالزنادقة

أولاً: العرض:

يرى النشار عدم صحة القول بأن الجعد قد تلقى شيئاً من منهجه في التعطيل من الزنادقة[٤]،

---

(١) جهود الإمامين ابن تيمية وابن قيم الجوزية في دحض مفتريات اليهود (١٢١، ١٢٢).

(٢) هذه الفرقة تنسب إلى عنان بن داود، رأس الجالوت، تخالف سائر اليهود في السبت والأعياد، وينهون عن أكل الطير والظباء والسمك والجراد، ويذبحون الحيوان على القفا، ويصدقون عيسى عليه السلام في مواعظه وإشاراته، إلَّا أنهم لا يقولون بنبوته ورسالته، ويطلق عليها القراؤون نسبة إلى «مقراً» أي: الكتاب أو المكتوب. انظر: الملل والنحل (١/٢١٦)، ودراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند لمحمد الأعظمي (٢٢٥).

(٣) دراسات في الفرق والعقائد (٢٢١).

(٤) الزنادقة لقب عام يطلق عل كل من أنكر وجود الله، أو جعل معه خالقاً آخر، وأول ما أطلق هذا اللقب على المانوية من الثنوية، ثم أطلق على من دخل منهم الإسلام ظاهراً وهو يبطن زندقته، ثم صار يطلق على كل من يبطن الكفر ويظهر الإيمان، وعلى كل من غرق في المجون والانحلال حتى كأنه بلا دين، وأطلق هذا اللقب على الجهمية لكون مذهبهم في الأسماء والصفات يوصلهم إلى الإلحاد وإنكار وجود الله تعالى، وهذه زندقة، ولذا فقد أطلق على القرامطة الزنادقة المحضة. انظر: التنبيه والرد (٩١)، والفتاوى الكبرى لابن تيمية (٥/٣٣٧، ٣٧١)، وفتح الباري (١٢/ ٢٧٠، ٢٧١).

ويرد على ابن النديم[(١)] قوله بمانوية[(٢)] الجعد؛ لأنه لم يذكر ذلك غيره.

يقول النشار: «أمَّا ابن النديم فيقدم إلينا رواية أخرى عن الجعد، فإنه يعتبره مانوياً». وينقل عن ابن النديم قوله: «كان الجعد بن درهم الذي ينسب إليه مروان بن محمد، فيقال مروان الجعدي، وكان مؤدباً له ولولده فأدخله في الزندقة». يقول النشار: «وهذه الرواية الغريبة انفرد بذكرها ابن النديم، ولا نجد لها سنداً في غير الفهرست من الكتب، ويبدو فيها تحامل ابن النديم الشيعي على مفكر عاش في رحاب الأمويين...»[(٣)].

ثانياً: النقد:

لقد تسرَّع النشار في نفي الزندقة عن الجعد؛ لأنه لم يجد أحداً ذكر ذلك غير ابن النديم، ولكن الأمر بخلاف ذلك من ناحيتين:

الناحية الأولى: أن هناك من وصف الجعد بالزندقة غير ابن النديم.

الناحية الثانية: ما ثبت عنه من أقوال وأفعال تدل على زندقته، وإن لم يوصف بذلك، كما سيأتي إيضاحه:

١ ـ من وصف الجعد بالزندقة غير ابن النديم:

أ ـ أبو الحسن المدائني الأخباري.

قال الذهبي في سير أعلام النبلاء: «قال المدائني ـ أي: عن الجعد ـ: كان زنديقاً...»[(٤)].

ب ـ أبو محمد اليمني[(٥)].

قال عن الجعد: «فبان له ـ أي: هشام بن عبد الملك ـ بعض زندقته، فنفاه إلى البصرة..»[(٦)].

(١) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن إسحاق النديم، الورَّاق، مصنف كتاب فهرست العلماء، وصفه الذهبي في تاريخ الإسلام (حوادث ووفيات ٣٨١ ـ ٤٠٠/٣٩٨) بالشيعي المعتزلي، كانت وفاته عام ٤٣٨هـ. انظر: لسان الميزان (٥/٧٠٦)، والأعلام (٦/٢٩).

(٢) المانوية: فرقة مجوسية، إثنينية، أتباع ماني بن فاتك الذي يزعمون نبوته، بعد عيسى عليه السلام، وأنه جاء بدين بين النصرانية والمجوسية، ويعتقدون أن لهذا الكون إلهين وخالقين، فهم بدعوى تنزيه الخالق عن أن يخلق الشر والظلمة وما ينتن من المخلوقات جعلوا لذلك خالقاً غيره، فالله تعالى خلق الروح، وشريكه خلق الجسد، تعالى الله عن ذلك. انظر: التنبيه والرد (٩٢)، والملل والنحل (١/٢٤٥).

(٣) نشأة الفكر (١/٣٣٠).

(٤) (٥/٤٣٣).

(٥) من علماء القرن السادس، مشهور بكنيته ولقبه، وغير معروف الاسم، وهو صاحب كتاب: «عقائد الثلاث والسبعين فرقة». انظر: مقدمة المحقق (١ ـ ٧).

(٦) عقائد الثلاث والسبعين فرقة (١/٢٨٧).

جـ ـ المطهر بن طاهر المقدسي[١].

قال: «وقيل له الجعدي ـ يعني: مروان بن محمد ـ؛ لأن الجعد بن درهم الزنديق كان غلب عليه»[٢].

٢ ـ ما يدل على زندقة الجعد من أقواله وأفعاله:

أ ـ من أقواله:

ذكر ابن الأثير أن ميمون بن مهران عندما وعظه، غضب فقال أثناء غضبه أن ملك فارس أحب إليه من الإسلام.

قال ابن الأثير: «وقيل: إن الجعد كان زنديقاً، وعظه ميمون بن مهران، فقال: لشاة قباذ أحب إلي مما تدين له»[٣].

ب ـ ومن أفعاله:

قال ابن حجر: «وللجعد أخبار كثيرة في الزندقة منها: أنه جعل في قارورة تراباً وماءً فاستحال دوداً وهواماً، فقال: أنا خلقت هذا؛ لأني كنت سبب كونه، فبلغ ذلك جعفر بن محمد فقال: فليقل كم هو؟، وكم الذكران منه والإناث إن كان، وليأمر الذي يسعى إلى هذا الوجه أن يرجع إلى غيره، فبلغه ذلك فرجع»[٤].

المطلب الثالث

موقف النشار من تأثر الجهمية بالفلاسفة الصائبة

أولاً: العرض:

يرفض النشار أن تكون الجهمية استمدت شيئاً من أصولها من فلسفة الصابئة[٥]، ويقدح في هذا الكلام بأنَّ مصدره أعداء المنهج العقلي، أرادوا به تشويه مذهب الجهمية[٦]، مع تسليمه بأن الصابئة قد عاونت على قيام الفرق الكلامية بما أثارته من مجالات، لكنها لم

---

(١) هو المؤرخ المشهور، نسبته إلى بيت المقدس، كانت وفاته عام ٣٥٥هـ. انظر: الأعلام (٧/ ٢٥٣).

(٢) البدء والتاريخ (٦/ ٥٤، ٥٥).

(٣) الكامل (٥/ ٤٢٩). وشاة قُباذ: ملك من ملوك الفرس، وهو قباذ بن فيروز، والد كسرى أنوشروان. انظر: مقالة التعطيل والجعد بن درهم (١٣٧).

(٤) لسان الميزان (٢/ ١٨٧).

(٥) الصابئة نوعان: حنفاء ومشركون: والحنفاء هم الذين أثنى الله عليهم في القرآن، وهم متمسكون بالإسلام المشترك، وهو عبادة الله وحده، وإيجاب الصدق والعدل، وتحريم الفواحش والظلم، وليس لهم كتاب ولا نبي. وأما المشركون فهم عبدة الكواكب، وهم فرق كثيرة. انظر: الرد على المنطقيين (٤٥٤ ـ ٤٥٧). وأكثر الصابئة فلاسفة، يزعمون أنهم يأخذوا من كل دين محاسن ما دلت عليه العقول. انظر: إغاثة اللهفان (٦٠٨)، وسبب تسميتهم بالصابئة هو زيغهم عن نهج الأنبياء. انظر: الملل والنحل (٢٥٩). وما زال لهم وجود إلى اليوم في جنوب العراق وإيران، انظر عن عقائدهم وشرائعهم. الموسوعة الميسرة (٢/ ٧٢٤).

(٦) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٢٨).

تؤثر فيها، وإنما أثرت في الإسماعيلية، وعلى وجه الخصوص: الفيلسوف الفارابي، وأثرت أيضاً في الفلاسفة الصوفية، لا سيما الصوفي الباطني ابن مسرة[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ نجد النشار ـ في بعض الأحيان ـ يتخلى عن المنهج العلمي في مناقشة الموضوعات، لا سيما إذا كانت متعلقة بإثبات استمداد الجهمية شيئاً من أصولها من مصادر خارجة عن الإسلام؛ لأنه لو ثبت ذلك، لانهدم ـ في ظنه ـ ما يسعى إلى إثباته، وهو وجود فلسفة إسلامية أصيلة نابعة من الكتاب والسنة، ويستخدم المنهج العلمي في إثبات استمداد الفرق الباطنية والصوفية الفلاسفة من مصادر خارجة عن الإسلام.

وقد فعل هذا هنا، حين عقد المقارنة بين مذهب الفرق الباطنية، لا سيما مذهب الفارابي، وبين مذهب الصابئة الفلاسفة، فأثبت استمداد الفارابي منهم، وكذلك عقد مقارنة بين مذهب الصوفية الفلاسفة وبين مذهب الصابئة الفلاسفة، لا سيما مذهب ابن مسرة، فخرج باستمداده منهم[٢]، لكنه لم يعقد مقارنة بين مذهب الجهمية في الأسماء والصفات وبين مذهب الصابئة الفلاسفة لنرى هل استمدت الجهمية شيئاً من أصولها منهم أم لا؟.

٢ ـ عند النظر إلى مذهب الصابئة الفلاسفة لا سيما في الأسماء والصفات يرى الناظر أن الجهمية قد تأثرت بهذه الديانة تأثراً كبيراً.

يقول البيروني عنهم: «ونحن لا نعلم منهم إلَّا أنهم أناس يوحدون الله، وينزهونه عن القبائح، ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب، فيقولون لا يحد ولا يرى ولا يظلم ولا يحوز، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً، إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة»[٣].

فإذا علمنا أن مذهب الصابئة الفلاسفة كان منتشراً في حرَّان، ومن المعلوم أن الجعد عاش غالب حياته فيها، ووجدناه قد أتى بعقائد مخالفة لدين الإسلام، وهي مشابهة لعقائد الفلاسفة الصابئة، فإن البحث العلمي الصحيح سيخرج بالنتيجة التالية وهي:

أن الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، ومن وافقهما من الجهمية، كانوا مسبوقين في عقائدهم بالفلاسفة الصابئة، فلا بد أن يكونوا قد أخذوها منهم، وقاموا بإجراء بعض التعديلات عليها، لتظهر أنها نابعة من عقولهم السقيمة.

يقول ابن عساكر: «جعد بن درهم، أول من قال بخلق القرآن، كان يسكن دمشق، وله بها دار، وهو الذي ينسب إليه مروان بن محمد؛ لأنه كان معلمه، وقيل: إنه كان من أهل حرَّان»[٤].

ويقول الذهبي عنه: «وأصله من حرَّان»[٥].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢١٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢١٣ ـ ٢١٩).

(٣) الآثار الباقية (٢٠٥). وانظر: الفتوى الحموية (٢٤٦ ـ ٢٥٠).

(٤) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ٥٠).

(٥) تاريخ الإسلام (وفيات ١٠١ ـ ١٢٠هـ/ ٣٣٧)

ولا يعارض القول بأنه من حرَّان، ما ذكره بعض المؤرخين من أنه من أهل الشام، فهو ولد ونشأ بحرَّان، ثم انتقل إلى دمشق، ومن ثمَّ إلى الكوفة.

يقول د. محمد بن خليفة التميمي: «فالجعد بن درهم حرَّاني المولد والنشأة، وكان يسكن الجزيرة الفراتية في أول أمره، وعمل في تلك الفترة معلماً ومؤدباً لمروان بن محمد لما كان والياً على الجزيرة أيام هشام بن عبد الملك، ثم انتقل بعد ذلك إلى دمشق، وسكن فيها، ثم هرب من دمشق إلى الكوفة»(١).

ومن هنا فإن ابن تيمية يجزم بأن الجعد أخذ مذهبه في الأسماء والصفات من الصابئة الفلاسفة الذين كانوا منتشرين في بلدة حرَّان.

يقول ابن تيمية: «وكان الجعد هذا فيما قيل من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة، بقايا أهل دين النمرود والكنعانيين، الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم، والنمرود هو ملك الصابئة الكنعانيين المشركين.. كانت الصابئة إلا قليلاً منهم إذ ذاك على الشرك، وعلماؤهم الفلاسفة، وإن كان الصابئ قد لا يكون مشركاً، بل مؤمناً بالله واليوم الآخر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [البقرة: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٩﴾﴾ [المائدة: ٦٩]، لكن كثيراً منهم، أو أكثرهم كانوا كفاراً أو مشركين، كما أن كثيراً من اليهود والنصارى بدلوا وحرفوا وصاروا كفاراً أو مشركين، فأولئك الصابئون الذين كانوا إذ ذاك كانوا كفاراً مشركين، وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل.

ومذهب النفاة من هؤلاء في الرب: أنه ليس إلا صفات سلبية أو إضافية أو مركبة منها، وهم الذي بعث إبراهيم الخليل إليهم، فيكون الجعد أخذها عن الصابئة الفلاسفة، وكذلك أبو نصر الفارابي دخل حرَّان، وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته»(٢).

وخلاصة هذا المبحث: أنَّ الجهمية تأثرت في كثير من أصولها بعوامل خارجة عن الإسلام من يهودية وزنادقة وفلسفة الصابئة، بخلاف ما ذكره النشار، ولا يضر هذا الشيء لا من قريب ولا من بعيد دين الإسلام، فدين الإسلام بريء تمام البراءة من مذهب الجهمية وبقية مذاهب الفرق الكلامية فضلاً عن الفرق الباطنية والصوفية، فإذا ثبت استمداد تلك الفرق من الديانات المحرفة، والأفكار البشرية المنتكسة، فليس في هذا مطعن في دين الإسلام، الذي جاء به رسولنا ﷺ من الله، وفيه عقيدتنا وشريعتنا، وما فيه صلاح دنيانا وأخرانا.

(١) مقالة التعطيل والجعد بن درهم (١٤٢).
(٢) الفتوى الحموية (٢٤٦ ـ ٢٥٠).

المبحث الرابع

موقف النشار من تأثر الفرق بعقائد الجهمية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من تأثر الحلولية بالجهمية.

المطلب الثاني: موقف النشار من تأثر المعتزلة بالجهمية.

المطلب الثالث: موقف النشار من تأثر الأشاعرة بالجهمية.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من تأثر الحلولية بالجهمية

أولاً: العرض:

يرفض النشار أن يكون مذهب الجهمية أدى إلى القول بالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود[1]؛ لأن مذهب الجهمية ـ في نظره ـ ينكر أن يكون الله في السماء وعلى العرش،

---

(١) الحلول والاتحاد ووحدة الوجود يجمعها جعل الخالق هو المخلوق حقيقة، وينقسم ذلك إلى أربعة أقسام:
١ ـ الحلول الخاص: وهو القول بأن الله يحل في بعض مخلوقاته، كحلول الماء في الإناء.
وممن قال بهذا القول النسطورية من النصارى، حيث قالوا بأن اللاهوت حلَّ في الناسوت، وتدرع به، يقصدون أن الله حلَّ في عيسى عليه السلام.
وقالت بهذا القول أيضاً غلاة الرافضة، إذ قالوا بأن الله حلَّ في علي بن أبي طالب، وأئمة أهل البيت. =

وبالتالي فهو ينكر أن يكون الله في العالم، فهذا المذهب في نظر النشار لا يؤدي إلى القول بتلك المذاهب الحلولية، بل ينكرها. ويرى أنه لو سلَّم جدلاً بأن الجهمية تقول بأن الله بذاته في كل مكان، فهذا لا يؤدي إلى مذاهب الحلولية؛ لأنَّ مقصود الجهمية منه التنزيه لله ﷻ.

يقول النشار: «إن الملطي يذهب إلى أن الجهمية تقرر الأصول الثلاث الآتية:

١ ـ أن الله ليس متمكناً في السماء.

٢ ـ أنه ليس فوق الكرسي وفوق العرش.

٣ ـ أنه في كل مكان حتى في الأماكن القذرة.

أمَّا الأصلان الأولان فهما بلا شك جهميان، ويقول محمد بن زاهد الكوثري في تعليقه على هذا النص: نفي أن يكون الله متمكناً في السماء مذهب أهل الحق، وكذا نفي الفوقية الحسية، بخلاف معتقد الحشوية، ولكن لماذا أضاف الملطي النص الثالث: وهو أن الله في كل مكان حتى في الأمكنة القذرة؟. إن الكوثري يقول: إن المصنف لمضطرب في هذا الباب، ولكن لم يبين الكوثري نوع هذا الاضطراب، وهو واضح فيما يأتي: إن الأصل الثالث يخالف الأصلين الأولين، فإنكار الله في مكان جزئي يستتبعه إنكار تمكن الله في كل مكان، والجهمية تريد التنزيه، وتنكر وضعه في السماء وفوق الكرسي وفوق العرش، وبالتالي تنكر وضعه في العالم، ومن ثم تنكر الحلول ووحدة الوجود»[(١)].

ويقول: «فابن تيمية يعتبر الحلولية ومذهب وحدة الوجود تجهماً جديداً يشبه التجهم الأول، وهذا خطأ، فعلى صحة قول الجهمية الأولى أن الله بذاته في كل مكان، فهي لا تقصد إطلاقاً أن الله يحوي الأجسام أو حتى الأعيان، إن الغاية الكبرى التي تسعى إليها الجهمية هي التنزيه ومباينة الله للموجودات. إن مذهب الجهمية في التنزيه لا يؤدي إلى

= وقال بهذا القول أيضاً غالية النساك الذين يقولون بأن الله يحل في الأولياء، أو من يعتقدون فيهم الولاية، أو في بعضهم.

٢ ـ الحلول العام: وهو القول بأن الله يحل في جميع مخلوقاته.

وممن قال بهذا القول غالب متعبدة الجهمية، الذين يقولون: إن الله بذاته في كل مكان.

٣ ـ الاتحاد الخاص: وهو القول بأن الخالق وبعض خلقه اختلطا وامتزجا، كاختلاط اللبن بالماء.

وهو قول يعقوبية النصارى، إذ يقولون بأن اللاهوت والناسوت أي: الله وعيسى عليه السلام، اختلطا وامتزجا، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وهو قول بعض الغلاة ممن ينتسب للإسلام من الزنادقة.

٤ ـ الاتحاد العام: وهو القول بأن الله ـ تعالى الله عن قولهم ـ هو عين وجود الكائنات، وهذا ما يسمى أيضاً بوحدة الوجود.

وهذا قول ملاحدة الصوفية كابن عربي وابن سبعين والتلمساني وغيرهم. انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ١٧١ ـ ١٧٥).

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٥٢).

الحلول أو إلى وحدة الوجود»[١].

ثانياً: النقد:

سيكون النقد منصباً على أمرين اثنين:

الأمر الأول: هل قال الجهمية بأن الله بذاته في كل مكان؟

الأمر الثاني: هل القول بأن الله تعالى بذاته في كل مكان يؤدي إلى القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود؟.

فأمَّا بالنسبة للأمر الأول، وهو القول بأن الله بذاته في كل مكان، فقد ذكر شيخ الإسلام أن الجهمية لم يكونوا يصرحون به، وإنما كانوا يلوحون به تلويحاً، وأنه لا إشكال بين نفيهم الصفات، وبين قولهم بالحلول والاتحاد، وذلك إذا عرفنا أن للجهمية مقامين: مقام الكلام، ومقام التعبد، فحين الكلام؛ يصل الأمر بالجهمي إلى وصف الله بالعدم والموات ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ، وحين التعبد؛ يصل الأمر بالجهمي أن يعبد جميع المخلوقات.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وأمَّا الحلول المطلق، وهو أن الله بذاته حال في كل شيء، فهذا تحكيه أهل السنة والسلف عن قدماء الجهمية، وكانوا يكفرونهم بذلك»[٢].

ويقول: «وقد كان سلف الأمة، وسادات الأئمة، يرون كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود، كما قال عبد الله بن المبارك والبخاري وغيرهما، وإنما كانوا يلوحون تلويحاً، وقَلَّ إن كانوا يصرحون بأن ذاته في مكان. وأما هؤلاء الاتحادية فهم أخبث وأكفر من أولئك الجهمية، ولكن السلف والأئمة أعلم بالإسلام وحقائقه، فإن كثيراً من الناس قد لا يفهم تغليظهم في ذم المقالة حتى يتدبرها ويرزق نور الهدى، فلما اطلع السلف على سر القول نفروا منه.

وهذا كما قال بعض الناس: متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً، ومتعبدة الجهمية يعبدون كل شيء، وذلك لأن متكلمهم ليس في قلبه تأله ولا تعبد، فهو يصف ربه بصفات العدم والموات. وأمَّا المتعبد ففي قلبه تأله وتعبد، والقلب لا يقصد إلَّا موجوداً لا معدوماً، فيحتاج أن يعبد المخلوقات، إمَّا الوجود المطلق، وإمَّا بعض المظاهر كالشمس والقمر والبشر والأوثان وغير ذلك، فإن قول الاتحادية يجمع كل شرك في العالم، وهم لا يوحدون الله سبحانه وتعالى وإنما يوحدون القدر المشترك بينه وبين المخلوقات، فهم بربهم يعدلون. .

وأعرف ناساً لهم اشتغال بالفلسفة والكلام وقد تألهوا على طريق هؤلاء الاتحادية؛

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٥٤).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ٤٦٦).

فإذا أخذوا يصفون الرب قالوا: ليس بكذا، ليس بكذا.. وإذا صار لأحدهم ذوق ووجد، تأله وسلك طريق الاتحادية، وقال: إنه هو الموجودات كلها، فإذا قيل له أين ذلك النفي من هذا الإثبات؟ قال: ذلك وجدي، وهذا ذوقي»[١]. وليس إضافة هذه المقالة إلى الجهمية مما تفرد بذكره ابن تيمية ومن قبله الملطي كما يذكر النشار، بل قد ذكرها الأئمة الأعلام، ونسبوها للجهمية.

ذكر الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ المناظرة التي كانت بين الجهم وبين السمنية، وذكر فيها أن الجهم قال لهم: «ألست تزعم أن فيك روحاً؟. قال: نعم. فقال: هل رأيت روحك؟. قال: لا. قال: فسمعت كلامه؟. قال: لا. قال: فوجدت له حساً أو مجساً؟ قال: لا. قال: فكذلك الله لا يرى له وجه، ولا يسمع له صوت، ولا يشم له رائحة، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان..»[٢].

وقال: «وإذا سألهم الناس عن قول الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السبع، كما هو على العرش، ولا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان..»[٣].

وقال: «وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان..»[٤].

وكذلك ذكر هذه المقالة عنهم الإمام الدارمي[٥] وغيره، فدلَّ ذلك على ثبوت هذه المقالة عن الجهمية.

وأمَّا بالنسبة للأمر الثاني، وهو هل القول بأن الله بذاته في كل مكان يؤدي إلى القول بالحلول والاتحاد، فهذا مما لا شك فيه؛ لأن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ كان ولا شيء معه، فلما خلق الخلق، فإما أن يكون خلقهم في نفسه، أو خلقهم ودخل فيهم، أو خلقهم بائنين منه، وهو بائن منهم، فإذا لم يعتقد الإنسان أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ خلق الخلق خارجاً من نفسه، ثمَّ لم يدخل فيهم، فإنه لا بد أن يؤول كلامه لأحد القولين السابقين، وهما من أقوال أهل الحلول والاتحاد ووحدة الوجود، فثبت بذلك أن القول بأن الله بذاته في كل مكان هو مادة قول الحلولية والاتحادية، لا كما ينفي النشار.

يقول الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، فقل: أليس الله كان ولا شيء.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ٤٧٧، ٤٧٨).

(٢) الرد على الجهمية (٦٦) ضمن عقائد السلف.

(٣) المرجع السابق (٦٧)، ضمن عقائد السلف. وانظر: (٩٢) من المرجع السابق نفسه.

(٤) المرجع السابق (٩٥)، ضمن عقائد السلف.

(٥) انظر: المرجع السابق (٢٦٨).

فيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه، فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لا بد له من واحد منها. إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر، حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه. وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم، كان هذا كفراً أيضاً حين زعم أنه دخل في مكان وحش قذر رديء. وإن قال: خلقهم خارجاً من نفسه، ثم لم يدخل فيهم، رجع عن قوله أجمع، وهو قول أهل السنة»[١].

ويقول ابن تيمية: «حقيقة قول هؤلاء: أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره، ولا شيء سواه البتة، ولهذا من سماهم حلولية أو قال هم قائلون بالحلول رأوه محجوباً عن معرفة قولهم، خارجاً عن الدخول إلى باطن أمرهم؛ لأن من قال: إن الله يحل في المخلوقات فقد قال بأن المحل غير الحال، وهذا تثنية عندهم وإثبات لوجودين.. ولا ريب أن هذا القول أقل كفراً من قولهم، وهو قول كثير من الجهمية الذين كان السلف يردون قولهم، وهم الذين يزعمون أن الله بذاته في كل مكان، وقد ذكره جماعات من الأئمة والسلف عن الجهمية وكفروهم به، بل جعلهم خلق من الأئمة ـ كابن المبارك ويوسف بن أسباط وطائفة من أهل العلم والحديث من أصحاب أحمد وغيره ـ خارجين بذلك عن الثنتين والسبعين فرقة، وهو قول بعض متكلمة الجهمية وكثير من متعبديهم.

ولا ريب أن إلحاد هؤلاء المتأخرين وتجهمهم وزندقتهم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وزندقتها»[٢].

المطلب الثاني

موقف النشار من تأثر المعتزلة بالجهمية

أولاً: العرض:

يرى النشار أن المعتزلة امتداد لفرقة الجهمية في اتخاذ منهج التأويل العقلي، والقول بخلق القرآن ونفي الصفات.

ويرى أن ثمة اتصالاً حدث بين الجهم وبين أئمة المعتزلة بدليل المعاصرة، وبدليل التقاء بعض طلاب واصل بن عطاء بالجهم بن صفوان.

يقول النشار: «اعتبر المعتزلة رواد العقل في الإسلام، وهذا خطأ. كانت المعتزلة امتداداً لفرقتين متضادتين هي القدرية والجهمية»[٣].

---

(١) الرد على الجهمية (٩٦) ضمن عقائد السلف.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ١٤٠).

(٣) نشأة الفكر (١/ ٣١٣).

ويقول: «ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقلي، واعتبار حجة العقل مصدر المعرفة، وهذا ما فعله جهم، بل آمنت المعتزلة بنفي الصفات، وبخلق القرآن، وكان الجعد والجهم أول من نادى بهذا»(١).

ويقول: «شغل الباحثون بعلاقة جهم بن صفوان وأوائل المعتزلة شغلاً كبيراً. ونحن نعلم أن أول من نسب إليه الاعتزال الرسمي هما: واصل بن عطاء (المتوفى عام ١٣١هـ)، وعمرو بن عبيد (المتوفى عام ١٤٤هـ). ونحن نعلم أن مقتل جهم بن صفوان إنما حدث عام (١٢٨هـ). فمن المحتم إذن أن المفكرين الثلاثة قد تعاصروا»(٢).

ويقول: «ولكن نلاحظ في الوقت نفسه أن ثمة اتصالاً قد حدث فالقاضي عبد الجبار يحدثنا أن واصل بن عطاء أرسل داعيته حفص بن سالم إلى خراسان. ويبدو أن الغاية من إرساله كان لهداية السمنية من ناحية، ومحاربة جهم من ناحية أخرى... كان هذا أول اتصال بين الجهم وبين واصل بن عطاء ـ خلال تلميذه حفص بن سالم»(٣). ثم يرجح النشار أن تلاقياً في الأفكار بين الجهمية والمعتزلة قد حصل، كما أن اختلافاً في الأفكار بينهما قد وقع أيضاً.

فيقول: «وإنِّي أرجح أن جهماً كان أول من قام بالرد على السمنية والصابئة في هذه البقعة من الأرض، ثم أرسل واصل دعاته وتلامذته إليها، وأعتقد أن جهماً تقابل مع تلامذة واصل، وأن تلاقياً في الأفكار قد أخذ مكانه، كما أنه كان لا بد من الاختلاف بين طائفة تابعت غيلان الدمشقي في قوله بإنكار القدر، وبين الجهمية التي قام مؤسسها يرد على غيلان في مذهبه»(٤).

ولكنَّ النشار ينكر بشدة تسمية المعتزلة بالجهمية، ويعتبره من الخطأ والتعسف، ويصف صاحبه بالخلط بين الاثنين. يقول النشار: «إنَّ أهل السنة والجماعة، أو السلف، متقدمين أو متأخرين قد هاجموا جهماً والجهمية هجوماً أقسى وأعنف من هجومهم على المعتزلة، بل إن الإمام أحمد بن حنبل وهو معاصر للمعتزلة في أوج نضجها ردَّ على المعتزلة تحت اسم الجهمية، وكذلك فعل البخاري، وابن تيمية كذلك يخلط بين الاسمين»(٥)

ويقول: «ومن العجب أن ابن تيمية هنا يعتبر الفرق الآتية جهمية وهي المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة، وهذا تعسف، ومن الخطأ القول: إن كل معتزلي جهمي، فالمعتزلي قدري، والجهم جبري، وكذلك فيما يختص ببقية الفرق»(٦).

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٥٩).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٥٩).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٦٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٦٢).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٥٩).
(٦) المرجع السابق (١/ ٣٦٥).

ثانياً: النقد:

وُفِّق النشار في القول بأن المعتزلة امتداد للجهمية في اتخاذها منهج التأويل العقلي للنصوص، وقد تقدم بيانه فيما مضى، وأنهم يؤولون النصوص بناء على شبهات عقلية، اعتقدوا صحتها، وظنوها قطعيات، كالقول بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فالجهمية بناء على ذلك نفوا الأسماء والصفات، وأمَّا المعتزلة فأثبتوا الأسماء دون الصفات، ووافقوهم في القول بخلق القرآن، وأمَّا بالنسبة لوصف الله بالكلام، فنفت ذلك الجهمية، وأثبتته المعتزلة، ولكن قالوا بأن الله يخلق الكلام في غيره، فكانت نهاية كلامهم موافقاً لكلام الجهمية.

ومن هنا أطلق السلف على المعتزلة بأنهم جهمية، ومن هنا يصح القول بأن كل معتزلي فهو جهمي ولا بد؛ فيعتبر إنكار النشار هذا الأمر من هذا الوجه خطأ.

يقول ابن تيمية: «فإن السلف يسمون كل من نفى الصفات، وقال: إن القرآن مخلوق، وأن الله لا يرى في الآخرة: جهمياً، فإن جهماً أول من ظهرت عنه بدعة نفي الأسماء والصفات، وبالغ في نفي ذلك، فله في هذه البدعة مزية المبالغة في النفي والابتداء لكثرة إظهار ذلك والدعوة إليه، وإن كان الجعد قد سبقه إلى بعض ذلك.. ولكن المعتزلة وإن وافقوا جهماً في بعض ذلك فهم يخالفونه في مسائل غير ذلك، كمسائل الإيمان والقدر، وبعض مسائل الصفات أيضاً. ولا يبالغون في النفي مبالغته، وجهم يقول: إن الله لا يتكلم، أو يقول إنه متكلم بطريق المجاز، وأمَّا المعتزلة فيقولون؛ إنه يتكلم حقيقة، لكن قولهم في المعنى هو قول جهم، وجهم ينفي الأسماء أيضاً كما نفتها الباطنية ومن وافقهم من الفلاسفة، وأمَّا جمهور المعتزلة فلا تنفي الأسماء»[1].

فأين الخلط في كلام شيخ الإسلام ابن تيمية بين الجهمية والمعتزلة بعد هذا التفريق الدقيق، وهذا الشرح للصلة بين الفرقتين، والذي وقف عليه النشار، ونقل شيئاً منه.

وأمَّا إذا تحدثنا عن موضوع القضاء والقدر، فلا شك أن الجهمية جبرية، والمعتزلة قدرية، وهنا فرق، وكذلك إذا تحدثنا عن الإيمان، فالجهمية غلاة المرجئة، والمعتزلة وعيدية، ولكن البدعة الأساسية التي تميزت بها الجهمية هي تعطيل صفات الله، وابتداع منهج التأويل العقلي، لذلك فكل من سلك سبيلها، أعطي وصفها، فقيل عنه جهمي، ولذلك قيل: المعتزلة درجة من درجات التجهم، أو قيل عنها جهمية من هذا الباب.

---

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣/ ٤٢٧، ٤٢٨).

المطلب الثالث

موقف النشار من تأثر الأشاعرة بالجهمية

أولاً: العرض:

ينكر النشار أن يكون للجهمية تأثير في مذهب الأشاعرة، لا سيما في مسألتي الصفات والقدر. فيرى في مسألة الصفات أن الأشاعرة مثبتة للصفات القديمة بخلاف الجهمية، فهم نفاة الصفات. وأمَّا عن مسألة القدر، فيرى أن الأشاعرة متوسطة بين الجبر وبين الاختيار، بخلاف الجهمية فهم جبرية.

يقول: «ويختلف السلف والأشاعرة مع جهم في نفي الصفات، إنهم مثبتة يثبتون الصفات القديمة لله، ويختلفون معه في مسألة الجبر، إنهم يوفقون في مذهب متماسك الأجزاء بين الجبر والاختيار، فيضعون مذهب الكسب يحلون به المشكلة العتيدة»[(١)].

ويصف النشارُ شيخ الإسلام بالكذب على الأشاعرة، وبالعداوة الضاغنة لمذهب الأشاعرة مما جعلته يعمى عن حقيقة مذهبهم، وذلك لأنه قال بأن بشر المريسي تلقى مذهب التعطيل من الجهمية، وأن كثيراً من تأويلات الأشاعرة هي نفسها تأويلات بشر المريسي.

يقول: «هذا هو النص الذي أورده ابن تيمية، ومن الواضح عداوة الرجل الضارية لمذهب الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازي وغيرهما ببشر المريسي، ثم يصل بشراً بالجهمية، وفي هذا أكبر الكذب على الأشاعرة، على مذهب الخلف. وقد أعمت هذه العداوة الضاغنة الفجة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله، ولكن أهمية هذا النص هي أنه وجه الأنظار إلى صلة بشر المريسي بالجهمية»[(٢)].

ويرى النشارُ أنَّ شيخ الإسلام تنكب الحقيقة حين ذكر أن مذهب الأشاعرة في القدر يوافق مذهب الجهمية، وذلك لأنهم قالوا بأن المؤثر في الفعل قدرة الرب دون قدرة العبد، وقال: «وهنا يتنكب ابن تيمية الحق حين ينسب المذهب الكسبي الأشعري للجهم، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسبي وبين الجبر الخالص. لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبي وأنه وسط بين الجبر والاختيار، وبين المجبرة والمعتزلة، إن المذهب الكسبي يقرر أن الله خالق الفعل، وأن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق. وكان لا بد من هذا الحل الوسط لإنقاذ قدم العلم الإلهي، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر، وهنا يسير المذهب مطرداً منسجماً متماسك الأجزاء»[(٣)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٧٢).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٦٦).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٦٧).

ثانياً: النقد:

سيكون نقد النشار في هذه المطلب من خلال التحقيق في المسألتين التاليتين:

المسألة الأولى: تأثير الجهمية في الأشاعرة في باب الصفات:

يرى شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ أن مقالة الجهمية في تعطيل الصفات، قد قام بنشرها في حدود المائة الثالثة بشر المريسي وطبقته، وقاموا بتأويل الصفات، ويرى أن تأويلات بشر والمتلقاة عن الجهمية هي بعينها التأويلات المشتهرة عند الأشاعرة كابن فورك والرازي وغيرهما.

يقول ابن تيمية: «ولما كان في حدود المائة الثالثة: انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته، . . وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس ـ مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات، وذكرها أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي في كتابه تأسيس التقديس، . . هي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه، وإن كان قد يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل وإبطاله أيضاً، ولهم كلام حسن في أشياء. فإنما بينت أن عين تأويلاتهم هي عين تأويلات بشر المريسي. . »[(١)].

ويقول: «والمقصود هنا أن جهماً اشتهر عنه نوعان من البدعة، أحدهما: نفي الصفات، والثاني: الغلو في القدر والإرجاء. . وهذا مما غلت المعتزلة في خلافه فيهما. وأمَّا الأشعري فوافقه على أصل قوله، ولكن قد ينازعه منازعات لفظية»[(٢)].

ويقول: «فأمَّا ابن كلَّاب فقوله مشوب بقول الجهمية، وهو مركب من قول أهل السنة وقول الجهمية، وكذلك مذهب الأشعري في الصفات»[(٣)].

وقال: «والأشعرية الأغلب عليهم أنهم مرجئة في باب الأسماء والأحكام، جبرية في باب القدر، وأمَّا في الصفات فليسوا جهمية محضة، بل فيهم نوع من التجهم»[(٤)].

إذن، فشيخ الإسلام لا يقول بأن الأشاعرة قد وافقوا الجهمية في جميع ما انحرفوا فيه في باب الصفات، ولكن يرى أنهم أخذوا نهجهم في تعطيل صفات الله الفعلية، وبعضاً من الصفات الذاتية الخبرية، وذلك بسبب موافقتهم لهم في أصل قولهم، وهو نفي حلول الحوادث والأعراض بذات الله، وخلافهم معهم في تحديدهما.

ويثني ابن تيمية على الأشاعرة، ويذكر جهودهم في الرد على الجهمية والمعتزلة،

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/ ٢٣).
(٢) المرجع السابق (١٤/ ٣٥٢، ٣٥٣).
(٣) المرجع السابق (١٦/ ٣٠٨).
(٤) المرجع السابق (٦/ ٥٥).

وتعظيمهم الحديث والسنة والجماعة، ولكنه يوضح بأن الأشعري والأشعرية ليست لديهم معرفة دقيقة بمذهب السلف، ولذلك فهم يشاركون الجهمية والمعتزلة في أصولهم، ويوافقون السلف في بعض أقوالهم، فحصل لهم التناقض والاضطراب.

يقول ابن تيمية: «. . والأشعرية ما ردوه من بدع المعتزلة والرافضة والجهمية وغيرهم، وبينوا ما بينوا من تناقضهم، وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة، فحصل بما قالوه من بيان تناقض أصحاب البدع الكبار وردهم ما انتفع به خلق كثير»[١].

وأمَّا النشار فقد سلَّم بتأثر بشر المريسي بالجهمية، وأنكر تأثير بشر المريسي على الأشاعرة، ووصف شيخ الإسلام بأقبح الصفات، كالكذب واتباع الهوى.

وبمجرد النظر في كلام شيخ الإسلام الذي نقله النشار يتبين ما يلي:

١ ـ قام النشار بتحريف النص في عدة مواضع، ولعلَّه ـ من باب حسن الظن ـ بسبب الغضب الشديد الذي كان يتملكه حين الكتابة، ومن ذلك:

أ ـ قال شيخ الإسلام: «ولما كان في حدود المائة الثالثة»، نقلها النشار: الثانية.

ب ـ قال شيخ الإسلام: «بسبب بشر بن غياث وطبقته»، نقلها: وذويه.

٢ ـ قام النشار بحذف جملة في النص، تدل على قمة عدل ابن تيمية مع الأشاعرة، وإنصافه لهم، وبراءته من اتباع الهوى، مما يدل على أن من وصفه بضدها هو أولى بها، وذلك حين قال: «وإن كان يوجد في كلام بعض هؤلاء رد التأويل وإبطاله أيضاً، ولهم كلام حسن في أشياء».

٣ ـ قام النشار بعقد مقارنة في غير محل النزاع، وذلك حين قارن بين مذهب الجهمية في الصفات، ومنهج الأشاعرة في بعض الصفات، والتي يسميها النشار بالقديمة، ليخرج بأنه لا تأثير البتة للجهمية على الأشعرية، والنزاع إنما هو في الصفات الفعلية، وكثير من الصفات الخبرية، وخاصة عند ابن فورك والرازي[٢].

٤ ـ وعند المراجعة السريعة لتأويلات الأشاعرة للاستواء بأنه الاستيلاء، والنزول بأنه نزول الرحمة والأمر، وتأويل المجيء والغضب والضحك، واليد والقبضة واليمين ونحو ذلك من الصفات، ومقارنتها بما ذكره الدارمي عن ابن الثلجي وبشر المريسي، نجد صحة كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، وأن كثيراً من تأويلات ابن فورك هي عينها تأويلات بشر المريسي[٣].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٩٩).

(٢) انظر: نص كلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٥/ ٢٢ ـ ٢٤)، ونقل النشار له في نشأة الفكر (١/ ٣٦٥).

(٣) انظر: ما نقله الأشعري عن تأويلات المعتزلة لصفات العين واليد (١/ ٢٧١)، ولصفة الاستواء على العرش (١/ ٢٨٥)، وانظر كلام بشر المريسي في رد الإمام الدارمي ضمن عقائد السلف، وانظر تأويلات ابن فورك في كتابه «مشكل الحديث وبيانه».

المسألة الثانية: تأثير الجهمية على الأشاعرة في باب القدر:

ذكر أبو الحسن الأشعري مذهب الجهمية في القدر فقال: «وأنه لا فعل لأحد في الحقيقة إلَّا الله وحده، وأنه هو الفاعل، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال تحركت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله ـ سبحانه ـ إلَّا أنَّه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل، واختياراً له منفرداً بذلك، كما خلق له طولاً كان به طويلاً، ولوناً كان به متلوناً»[١].

وذكر أبو الحسن الأشعري مذهبه في اللمع، بما ملخصه أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات: ٩٦]، فلا خالق إلا الله، ولا فاعل على الحقيقة إلا الله، ولا قادر إلا الله، وأمَّا العبد فإن أفعاله الاختيارية كسب له، وحقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة، ولكنه يرى أن هذه القوة المحدثة ليست إلا علامة لحصول المقدر[٢].

ولذلك فإن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يرى أن مذهب الأشعري قريب من مذهب جهم، وأحياناً يصرِّح بأنه موافق له.

قال شيخ الإسلام: «وقال جهم وأتباعه الجبرية: إنَّ ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد، كذلك قال الأشعري وأتباعه: إنَّ المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد»[٣].

وذكر في موضع آخر أن الأشاعرة يرون أن الفرق بينهم وبين الجبرية المحضة أنهم يثبتون للعبد قدرة، ولكنه يرى أن إثبات قدرة لا أثر لها، يعود إلى قول الجبرية المحضة.

قال: «والأشعري ومن وافقه اتبعوا جهماً على قوله في القدر، وإن كانوا يثبتون قدرة وكسباً، لكن ما أثبتوه لا حقيقة له في المعنى، بل قولهم هو قول جهم، وإن نازعوه في إثبات القدرة والكسب. .»[٤].

وأمَّا النشار فقد اضطرب كعادته في المسائل التي تتعلق بالقدح في الأشاعرة، فعندما كان يقرر مذهب الجهم في القدر ذكر بأن رأيه قريب جداً من كسب الأشاعرة، وعندما بحث رأي الأشاعرة ذكر بأن هناك خلافاً كبيراً بين كسب الأشاعرة ومذهب الجهم.

قال النشار ـ بعد أن نقل النص السابق ذكره من مقالات الإسلاميين عن مذهب الجهم ـ: «يقول الجهم: «إنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له». فالإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجمادات الصماء،

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٨).

(٢) انظر: اللمع (٦٩ ـ ٧٨)، والملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٦، ٩٧).

(٣) موافقة صحيح المنقول (١/ ٧٩).

(٤) الصفدية (٢/ ٣٣١)، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ١١٨).

إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد. . فالجهم جبري لا شك في ذلك، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي، العقيدة الناجية، عقيدة الأشاعرة»[١].

ثم تناقض عند بحثه مسألة الصلة، وأنكر هذا الاقتراب، واتهم شيخ الإسلام ابن تيمية بتنكب الحقيقة، وعدم الإدراك والفهم لحقيقة الكسب عند الأشعري، ولكن البحث العلمي أثبت خلاف ذلك، وأن هذه الصفات التي أطلقها النشار على ابن تيمية هو أحق بها وأولى.

والتحقيق أن المذهب الوسط هو مذهب أهل السنة والجماعة، من أن أفعال العباد الاختيارية حاصلة بمشيئتهم واختيارهم، ولهم عليها قدرة، تؤثر في إيجاد الفعل، أو عدمه، وكل ذلك مخلوق لله، داخل تحت مشيئته، فأفعال العباد فعل لهم، مفعولة لله[٢].

وبهذا ننتهي ـ بحمد الله وتوفيقه ـ من عرض ونقد آراء النشار في فرقة الجهمية، وننتقل إلى عرض ونقد آرائه في فرقة المعتزلة ـ بإذن الله ـ.

---

(١) نشأة الفكر (١/٣٤٣، ٣٤٤).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/١١٩).

الفصل الثاني

موقف النشار من المعتزلة

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من نشأة المعتزلة.
- المبحث الثاني: موقف النشار من عقائد المعتزلة.
- المبحث الثالث: موقف النشار من أئمة المعتزلة.

المبحث الأول

موقف النشار من نشأة المعتزلة

أولاً: العرض:

يرى النشار أنَّ أول ظهور المعتزلة كان سياسياً، فهم الجماعة الذين اعتزلوا الحياة السياسية، وتفرغوا للعبادة، بسبب عدم رضاهم عن تنازل الحسن رضي الله عنه عن الخلافة لمعاوية رضي الله عنه، فهم ـ كما يذكر النشار ـ رأوا بطلان هذا الأمر، فاحتجوا عليه سلبياً باعتزال المجتمع السياسي، فأطلق عليهم هذا اللقب، أو هم أطلقوه على أنفسهم تمدحاً.

ويرى أن المعتزلة الكلامية خرجت من خلال هذه الجماعة ممارسة الحياة السياسية والدينية مرة أخرى، ومتسلحة بسلاح العقل، حاجة من حاجات المجتمع، فلا آثار خارجية تسببت في ظهورها، ولا علاقة لعقائدها في تسميتها بالمعتزلة.

يقول: «والآن ننتهي إلى النتيجتين الحاسمتين الآتيتين:

الأولى: أنَّ المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب..

الثانية: أن السبب في أنهم اعتزلوا، أو أن هذا الاسم أطلق عليهم هو عدم موافقتهم على انتقال الخلافة إلى معاوية، فأصابتهم حسرة مريرة أن يسلب الحق أهله، فابتعدوا عن الحياة السياسية، ولجأوا إلى العبادة..

وسرعان ما تناسى هؤلاء المعتزلة السبب السياسي في اعتزالهم، وهم يتدارسون النصوص، ولكن الحوادث التي كانت تحيط بهم، وهي شغل المجتمع الذي كانوا يمثلونه

داخلياً، جعلتهم يتجهون مرة أخرى إلى الحياة السياسية والدينية، ومن هنا، ومن هذا المجتمع المعتزلي خرجت المرجئة من ناحية، والمعتزلة الكلامية من ناحية أخرى، وقد تسلحت الثانية ـ في صورة صارخة ـ بسلاح جديد هو العقل.

إنَّ تكون العقائد المعتزلية الكلامية نشأ في تلك البيئة المستنيرة، ونشأ فيها كما قلت شيخ المعتزلة الرسمي الأول: واصل بن عطاء»[(١)].

ويقسم النشار المعتزلة إلى قسمين: أوائل ومدرسة. فيرى أن المعتزلة الأوائل وهم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، لم يتأثرا فيما ذهبا إليه من عقائد بأي مصادر خارجية، وأمَّا المدرسة، وهم بقية المعتزلة من التلاميذ ومن جاء بعدهم، فقد عرفوا المذاهب الفلسفية اليونانية، وجعلوا لكل أصل من أصول المعتزلة أصلاً فلسفياً عقلياً غير متأثرين لا بالنصوص الدينية ولا بالفلسفة اليونانية.

يقول: «وعلى أية حال، فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتي خلق القرآن ونفي الصفات، وقد أخذ واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد آراءهما في هاتين المشكلتين عن القدريين. ولا تثبت النصوص أبداً أن هذين الشيخين الأولين للمعتزلة أخذاً عن مصدر مسيحي أو يهودي أو صابئي أو مانوي»[(٢)].

ويقول: «ولكن حينما ظهر فلاسفة المعتزلة على وجههم الحقيقي ـ العلَّاف ومدرسته ـ نشأ الموقف العقلي البحت، كنا حينئذ أمام فلاسفة تخلصوا من نطاق النص، واتخذوا موقفاً عقلياً بحتاً. وبهذا الموقف العقلي واجهوا النصوص، كما واجهوا الفلسفة اليونانية، وبهذا الموقف العقلي وفيه وضعوا الأصل الفلسفي سواء خالف النصوص الدينية أو وافقها، وسواء خالف الفلسفة اليونانية أو وافقها»[(٣)].

وأمَّا بالنسبة للسند المعتزلي، والذي ينسبون فيه عقائدهم لرسول الله ﷺ وصحابته الكرام، ويجعلونهم في الطبقة الأولى من طبقات إسنادهم، فيرى أن هذا الأمر غير صحيح على الإطلاق.

يقول: «هذه هي أصول السند المعتزلي، حاول المعتزلة بكل الوسائل أن يضعوا فيه كبار الصحابة أولاً، مع اعتناء كامل بصبغ العترة النبوية، وعلى رأسها علي بن أبي طالب بالصبغة المعتزلية، ولم يكن علي بن أبي طالب قدرياً على الإطلاق، بل كان سلف أهل السنة والجماعة الكبير، كما كان إخوانه من صحابة رسول الله ﷺ كما أن عبد الله بن عمر لم يكن قدرياً على الإطلاق، بل هو رجل أهل السنة الذي تابعها عن صدق ويقين»[(٤)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٧٩، ٣٨٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٤٠٨).

(٣) المرجع السابق (١/ ٤٢٠).

(٤) المرجع السابق (١/ ٤١٤).

وخلاصة رأي النشار في نشأة المعتزلة ما يلي:

١ ـ أنها نشأت من خلال تلك المجموعة المعتزلة للحياة السياسية، إبَّان تنازل الحسن عن الخلافة لمعاوية رضي الله عنهما، وهذا هو سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم، وهو لقب مدح أطلق عليهم أو أطلقوه هم على أنفسهم.

٢ ـ أن السند المعتزلي غير صحيح، وخاصة فيما يتعلق بالصحابة، وأنه كتب من أجل تدعيم آرائهم، ونشر معتقداتهم.

٣ ـ أنها نشأت حاجة من حاجات المجتمع غير متأثرة في عقائدها بأي مصادر خارجية، وخاصة المعتزلة الأوائل، وأمَّا فلاسفة المعتزلة فقد عرفوا المذاهب الفلسفية اليونانية، ومع هذا فلم يتأثروا بها ولا بالنصوص الدينية، وإنما جعلوا لكل أصل من أصول المعتزلة أصلاً فلسفياً عقلياً من تلقاء أنفسهم.

ثانياً: النقد:

١ ـ تسمية المعتزلة:

لقد كثر كلام الباحثين من العرب والمستشرقين في هذا العصر حول سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم، لرغبتهم في معرفة أصل المعتزلة، وأسباب نشأتها من خلال معرفة سبب تسميتها، فجمعوا في ذلك أقوالاً كثيرة، يمكن حصرها في قولين:

القول الأول: أنَّ المعتزلة سمِّيت بذلك لاعتزال أئمتها مجلس الحسن البصري.

وهذا القول هو المشهور عند كتاب الفرق والمؤرخين القدماء، ويربطونه بأصل عقدي من أصول المعتزلة، وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين، والذي يعنون به أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر ومنزلة الإيمان، لا مؤمن ولا كافر، فالمعتزلة انفصلت بهذا القول عن أقوال الفرق التي سبقتها، وانفصلت به عن مجلس الحسن البصري رحمه الله، فسموا بالمعتزلة، ورضوا بهذا الاسم، لأنهم كانوا يرون فيه مدحاً لهم، فهم يرون أنفسهم قد اعتزلوا الباطل من أقوال الفرق المخالفة، وأمَّا مخالفوهم من أهل السنة وغيرهم فيطلقونه عليهم ذماً لهم، ولقولهم الذي اعتزلوا به الأمة جمعاء.

يقول البغدادي ـ مبيناً سبب تسمية المعتزلة بهذا الاسم ـ: «اتفاقهم على دعواهم في الفاسق من أمة الإسلام بالمنزلة بين المنزلتين، وهي أنه فاسق لا مؤمن ولا كافر، ولأجل هذا سمَّاهم المسلمون «معتزلة» لاعتزالهم قول الأمة بأسرها»[(١)].

ويقول الإسفراييني: «خالف واصل القولين وقال: إنَّ الفاسق لا مؤمن ولا كافر، وأنه في منزلة بين المنزلتين، وحكمهم في الآخرة أنهم مخلدون في النار مع الكفار.. فخالف

(١) الفرق بين الفرق (١١٥).

في هذا القول جميع المسلمين، واعتزل به دين المسلمين فطرده الحسن البصري من مجلسه، فاعتزل جانباً مع أتباعه، فسموا معتزلة لاعتزالهم مجلسه، واعتزالهم قول المسلمين»[١].

ويقول الشهرستاني: «القول بالمنزلة بين المنزلتين، والسبب فيه، أنه دخل واحد على الحسن البصري فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج. وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، ولا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟.

فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول إنَّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فسمِّي هو وأصحابه معتزلة.. وتابعه على ذلك عمرو بن عبيد بعد أن كان موافقاً له في القدر، وإنكار الصفات»[٢].

ويقول أبو محمد اليمني (من علماء القرن السادس الهجري): «وإنما سمّوا بالاعتزال لاعتزالهم بما قالوا مجلس الحق.

بل قالوا: الحسن رضي الله عنه مرَّ بهم، وهم معتزلون، فقال هؤلاء معتزلة، فلزمهم هذا الاسم»[٣].

وقال الشيخ المفيد الشيعي (ت ٤١٣هـ) في أوائل المقالات: «وأما المعتزلة، وما وسمت به، فهو لقب حدث لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل بن عطاء من المذهب في ذلك، ونصب من الاحتجاج له فتابعه عمرو بن عبيد، ووافقه على التدين به من قال بهما ومن اتبعهما عليه إلى اعتزال الحسن البصري وأصحابه، والتحيز عن مجلسه، فسمَّاهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بعد أن كانوا من أهله، وتفردهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع الأمة وسائر العلماء»[٤].

ولكنَّ النشار يرد هذا القول بحجة وحيدة وهي اتفاق الروايات على أن هذا الاسم أطلقه عليهم أعداؤهم نكاية بهم وسخرية، وأن السبب في إطلاقه عليهم هو أنهم اعتزلوا مذهب الأمة جمعاء، فهذا عند النشار يدل على بطلان هذا القول؛ لأن المعتزلة اسم

---

(١) التبصير في الدين (٥٨).

(٢) الملل والنحل (١/٤٨).

(٣) عقائد الثلاث وسبعين فرقة (١/ ٣٢٥).

(٤) أوائل المقالات في المذاهب والمختارات (٣).

ارتضوه لأنفسهم، وهو من أفضل الأسماء عندهم، فلا بد أن يكون هناك سبب آخر غير هذا[١].

ويمكن الإجابة على هذا الاعتراض بأن اسم المعتزلة عندما أطلق عليهم، كان تشخيصاً لرأيهم في مرتكب الكبيرة، ولحالهم في اعتزال مجلس الحسن، وكان هذا التشخيص موافقاً لهم، ولم يكونوا يتذمرون منه، بل هم يتمدحون به؛ لأنهم ـ على حسب رأيهم ـ اعتزلوا الآراء الباطلة بقولهم ذلك، واعتزلوا مجلس الباطل[٢].

ولذلك فهم يفتتحون كتبهم بذكر فضائل الاعتزال، ويوردون الأحاديث الموضوعة في فضل المعتزلة.

قال صاحب المنية والأمل أحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي (ت ٨٤٠هـ): «أمَّا أسماؤهم فقد قلنا هم يسمون المعتزلة لما سيأتي، والعدلية لقولهم بعدل الله وحكمته، والموحدة لقولهم لا قديم مع الله، ويحتجون للاعتزال، أي لفضله، بقوله تعالى: ﴿وَأَعْتَزِلُكُمْ﴾ [مريم: ٤٨]، ونحوها وهو قوله تعالى: ﴿وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: ١٠]، وليس إلا بالاعتزال عنهم..

وكان السبب في أنهم سموا بذلك، أي المعتزلة، ما ذكر أن واصلاً وعمرو بن عبيد اعتزلا حلقة الحسن، واستقلا بأنفسهما، ذكره ابن قتيبة في المعارف»[٣].

القول الثاني: أن المعتزلة سمِّيت بذلك لاعتزالها الناس، وملازمتها منازلها والمساجد مشتغلة بالعلم والعبادة.

وقد اختلف أصحاب هذا القول في تحديد بداية الاعتزال على قسمين:

القسم الأول: يرى أن البداية كانت في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فهم أولئك النفر من الصحابة الذين اعتزلوا الحرب التي كانت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، وآثروا البعد عن الفرقتين.

ومن أهم من نصر هذا القول وكتب فيه بحثاً موسعاً هو المستشرق نللينو، وأيَّد قوله بإثبات أن اسم المعتزلة قد ظهر في تلك الفترة، ووافقه عليه: علي مصطفى الغرابي[٤]، وعبد الرحمن بدوي، حتى قال الأخير: «بعد البحث الشامل المستقصي الذي كتبه نللينو عن أصل اسم المعتزلة، وترجمناه في كتابنا (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) (ص١٧٣ ـ ٢١٧)، لا نرانا بحاجة إلى إعادة البحث في هذا الموضوع؛ لأنه لم توجد وثائق جديدة تغير في النتائج التي وصل إليها»[٥].

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٧٥).
(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣/ ١٨٢، ١٨٣).
(٣) المنية والأمل (١٢٨، ١٢٩).
(٤) انظر: تاريخ الفرق الإسلامية (٤٨، ٤٩).
(٥) مذاهب الإسلاميين (١/ ٣٧).

وأمَّا النشار فقد وفِّق في رد هذا القول، ولكنه لم يوفق في اختيار تعليل مقنع يرد به هذا القول.

يقول: «ومع أن نللينو اقترب كثيراً من نتيجة صائبة، إلَّا أن كثيراً من الجزئيات التي خاض فيها لم تكن صحيحة، كما سنبين في هذا الباب. والمثال الذي نورده الآن فقط على عدم صحة مقدماته هو: إذا اعتبرنا المعتزلة المتكلمين امتداداً للمعتزلة السياسيين، وكان المعتزلة السياسيون في منأى عن معترك الخلاف بين علي وشيعته، وعثمان وشيعته، فكيف نفسر قول المسعودي ـ والمسعودي هو مصدر نللينو الأول ـ أن يزيد بن الوليد (الخليفة المتوفى سنة ست وعشرين ومائة) كان يذهب إلى قول المعتزلة..

كيف يتوافق اعتناق خليفة أموي للمذهب المعتزلي الكلامي مع القول بأن هذا المذهب المعتزلي الكلامي إنما هو امتداد للمذهب المعتزلي السياسي، وأن هذا المذهب الأخير يقرر تقريراً حاسماً اعتزال الفريقين: الخوارج والسنة، شيعة علي وأعدائه، الأمويين والعلويين، والنأي عن الفتنة ما أمكن. بل يقرر المذهب المعتزلي: أن الفاسق مخلد في النار، ولكن درجته أقل من درجة الكفار، وبني أمية اعتبروا عصاة فاسقين، فكيف يوافق أمير أموي، بل خليفة المسلمين على اعتناق مذهب يلقي عليه وعلى أسرته الشكوك، ويترك مذهب أهل السنة والجماعة الذي اعتبرهم مجتهدين اجتهاد خطأ خطأ في حربه مع علي، خطأ لا يوردهم مهاوي الفسق أو الكفر»[1].

وكما نلاحظ في كلام النشار أنه يدور حول أمر جانبي ليس هو محل النزاع، وهذه طريقته في كثير من الأحيان، يأخذ جزئية فيبطلها، ثم يظن أنه بذلك قد حقق المسألة، وهذه الجزئية لا أثر لها في تلك المسألة، فهو هنا يبطل كون يزيد بن الوليد اعتنق الاعتزال، وهذا إن بطل فإنه لا يبطل ما ذكره نللينو من أن المعتزلة الكلامية امتداد للمعتزلة السياسية، لأنه ذكر أن المعتزلة الكلامية مارسوا فيما بعد السياسة.

وأمَّا بالنسبة ليزيد الناقص، فإنه من المشهور عند المؤرخين أن المعتزلة كانت تفضله على عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ، وذلك لقوله بالقدر، وتقريبه القدريين من أصحاب غيلان الدمشقي، وكذلك لخروجه بالسلاح على ابن عمه الوليد بن يزيد، ولما يرون فيه من الديانة، فنسبته المعتزلة إليها، وأمَّا عقائدهم الأخرى والتي ذكر منها النشار طرفاً فلم يثبت عن يزيد فيها شيئاً، وما ذكره المسعودي من عقائد المعتزلة ثم أضافها ليزيد، فإنما هو بناء على أن الشخص لا يكون معتزلياً حتى يعتقد تلك العقائد، ولم يذكر دليلاً واحداً على اعتقاده جميع عقائد المعتزلة، وإنما الثابت عنه هو قوله بالقدر، قال الإمام الشافعي: «لما ولي يزيد بن الوليد دعا الناس إلى القدر، وحملهم عليه، وقرَّب غيلان

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٧٧).

القدري، أو قال: أصحاب غيلان. قلت ـ أي الذهبي ـ: كان غيلان قد صلبه هشام قبل هذا الوقت بمدة»[١].

ويمكن إبطال قول المستشرق نللينو من ناحيتين:

أ ـ **الناحية الأولى**: أننا لا ننكر ظهور اسم المعتزلة في تلك الفترة، بمعنى اعتزال الفتن، والانشغال بالتعبد، ولكن هذا لا يعني أن أولئك الصحابة الذين اعتزلوا الفتنة، هم سلف هؤلاء الفرقة؛ لأن أولئك كانوا يجلون علياً ومعاوية وطلحة والزبير وبقية الأصحاب ويترضون عنهم، رضي الله عن جميع صحابة رسول الله ﷺ، بخلاف المعتزلة الفرقة الضالة.

ب ـ **أما الناحية الثانية**: أنَّ ممن اعتزل الفتن ـ مثل عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو رضي الله عنهم ـ كانوا يتبرؤون من القدرية، من معبد الجهني وغيلان الدمشقي، وهما سلف المعتزلة على الحقيقة، كما سيأتي بيانه.

أضف إلى ذلك أنه لا يوجد أي أصول من أصول المعتزلة الخمسة له أي أثر عند أولئك الصحابة ـ وحاشاهم عن ذلك ـ، وهذا مما يدل على أنها محاولة فاشلة لتزيين بدع المعتزلة وأهلها، بنسبتها إلى صحابة رسول الله ﷺ، والذين شهد لهم الجميع بصحة موقفهم في الفتنة.

القسم الثاني: يرى أن البداية كانت في عهد الحسن بن علي رضي الله عنهما فهم أولئك النفر الذين اعتزلوا الحسن رضي الله عنه ومعاوية رضي الله عنه وجميع الناس اعتراضاً على تنازل الحسن رضي الله عنه عن الخلافة لمعاوية رضي الله عنه، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي رضي الله عنه، فلزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة فسموا بذلك معتزلة.

وقد قال بهذا القول الإمام الملطي[٢]، ونصره الكوثري[٣]، ورجحه النشار[٤]، وقد تقدم في العرض ذكر كلامه.

وهذا القول مرفوض من وجه، ومقبول من وجه، فهو مرفوض من ناحية أن اسم المعتزلة قد أطلق على فئة تعتقد الخمسة الأصول التي ذكرها المعتزلة في كتبهم؛ لأن من المعلوم قطعاً أن القول بالمنزلة بين المنزلتين لم يذكره إلا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، ولذلك فهذا القول مرفوض من هذه الناحية.

يقول الملطي: «وهم سموا أنفسهم معتزلة، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٧٧)، وانظر: مروج الذهب للمسعودي (٣/ ٢٤٤ ـ ٢٤٦)، وتاريخ الإسلام للذهبي (حوادث ١٢١ ـ ١٤٠/ ٣١١).

(٢) انظر: التنبيه والرد (٣٦).

(٣) انظر: تعليق الكوثري في هامش الصفحة السابقة نفسها.

(٤) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٧٩، ٣٨٠).

معاوية، وسلَّم إليه الأمر، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي، ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة، والأصول التي هم عليها خمسة وهي العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[١].

فقوله: والأصول التي هم عليها خمسة، يهدم الكلام الذي قبله؛ لأن الأصول الخمسة لم تتبلور وتتضح إلا في زمن تلاميذ واصل وعمرو.

ثم هذا القول مخالف لما عليه أكثر المؤرخين وكتاب الفرق، من أن المعتزلة لم تتسم بهذا الاسم إلَّا في زمن واصل بن عطاء.

وهذا القول مقبول من ناحية أن المعتزلة امتداد لفرقة من قبل، اندمجت فيما بعد في المعتزلة، وقد تكون بالفعل معتزلة الناس لإضمارها عقائد مخالفة لما عليه المسلمون، وهذه الفرقة ليست إلَّا فرقة القدرية، فإن المعتزلة لم تظهر هكذا فجأة، بل هي امتداد لهذه الفرقة الغالية، ثم أضافت عقائد أخرى بعضها من الجهمية كنفي الصفات، وبعضها وليدة المناقشة كالمنزلة بين المنزلتين، وهذه العقيدة هي التي تميزت بها المعتزلة، وعرفت بها، وسمِّيت بهذا الاسم من أجلها.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كان عمرو بن عبيد رأس المعتزلة، وأولهم في الاعتزال»[٢].

وقال ابن قتيبة رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن عمرو بن عبيد: «كان يرى رأي القدر، ويدعو إليه هو وأصحاب له، فسموا المعتزلة»[٣].

وقال الخطيب البغدادي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «كان عمرو يسكن البصرة، وجالس الحسن البصري، وحفظ عنه، واشتهر بصحبته، ثم أزاله واصل بن عطاء عن مذهب السنة، فقال بالقدر، ودعا إليه، واعتزل أصحاب الحسن»[٤].

وأصرح من ذلك كلِّه ما ذكره الإسفراييني في التبصير في الدين حيث قال: «الفرقة الأولى منهم: الواصلية، أتباع واصل بن عطاء الغزال، وهو رأس المعتزلة، وأول من دعا الخلق إلى بدعتهم، وذلك أن معبداً الجهني، وغيلان الدمشقي كانا يضمران بدعة القدرية، ويخفيانها عن الناس، ولما أظهرا ذلك في أيام الصحابة لم يتابعهما على ذلك أحد، وصارا مهجورين بين الناس.. وكان واصل في غرار من القولين، يختلف إليه الناس، وكان في السر يضمر اعتقاد معبد وغيلان، وكان يقول بالقدر..»[٥]. ثم ذكر

---

(١) التنبيه والرد (٣٦).
(٢) الرسائل والمسائل (٢/ ٣٧٢).
(٣) المعارف (٢٧٢).
(٤) تاريخ بغداد (١٢/ ١٦٦).
(٥) التبصير في الدين (٥٧، ٥٨).

كيف أصبح يطلق عليه لقب المعتزلة هو وصحبه، لما أحدث القول بالمنزلة بين المنزلتين، فهذا نص صريح في كون المعتزلة امتداداً للقدرية مع تغيير الاسم لعدم رضاهم عن هذا اللقب، وسموا نفي القدر بالعدل، وضموا إليه أصولاً أخرى[(١)].

وذكر ابن عساكر نصاً يدل على أن عمرو بن عبيد كان من دعاة القدرية، فقال: «عن عبد الله بن مسلم عن أبيه قال: كنت في السوق في البصرة، فرأيت شيخاً لا أعرفه يذكر القدر ويظهره ويدعو إليه، فقلت له: يا شيخ لا تظهر هذا، فإني كنت بالشام، فرأيت رجلاً أظهر هذا فأخذه أمير المؤمنين هشام فقطع يديه ورجليه، وقتله وصلبه، قال: فسكتُّ عنه، فقيل لي: هذا عمرو بن عبيد»[(٢)].

وفي خاتمة هذا المطلب، نخلص إلى ما يلي:

١ ـ أنَّ الراجح في سبب تسمية المعتزلة بهذا اللقب، هو قولهم بالمنزلة بين المنزلتين، واعتزالهم مجلس الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ، وأن المعتزلة رضوا بهذا الاسم، واعتبروه مدحاً لهم.

٢ ـ أنَّ فرقة المعتزلة امتداد لفرقة القدرية، فهم خلف معبد الجهني وغيلان الدمشقي إلَّا أنها خالفتها في بعض المسائل فأقرت بمرتبتي العلم والكتابة، ونفت المشيئة والخلق، وأطلقت على هذا الأصل: العدل، وقامت بإضافة أصول أخرى كنفي الصفات، وعندما قالت بالمنزلة بين المنزلتين، وانفصلت عن مجلس الحسن البصري، أصبحت هذه الفرقة معروفة باسم المعتزلة، وبدأت تنظم عقائدها، حتى تم في عهد التلاميذ اعتماد الأصول الخمسة، أساساً لعقيدة المعتزلة، فمن اعتقدها فهو معتزلي، ومن أنكر بعضها فليس من المعتزلة.

٢ ـ سند المعتزلة:

لقد ذكر المعتزلة أنَّ سندهم فيما ذهبوا إليه من عقائد يعود إلى علي بن أبي طالب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، عن رسول الله ﷺ.

فقد ذكر ابن المرتضى عن إسحاق بن عياش قوله: «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالاً ظاهراً شاهراً، وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبو هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هو الذي ربى واصلاً وعلمه حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ عن رسول الله ﷺ»[(٣)].

وقد عدَّ القاضي عبد الجبار طبقات المعتزلة من رسول الله ﷺ إلى حدِّه، فجعلها في

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (١١٧).

(٢) تاريخ ابن عساكر (٢٠/٢٤٨).

(٣) المنية والأمل (١٣٢).

عشر طبقات، وذكر في كل طبقة المشهورين من رجال زمانهم[١]، وجاء الحاكم الجشمي وزاد طبقتين حادية عشرة وثانية عشرة[٢].

والذي يهمنا في هذا المطلب التنبيه إلى عدة أمور:

الأمر الأول: أنَّ المعتزلة رغم كونهم قد أجمعوا على أنَّ الرجل لا يكون معتزلياً حتى يعتقد الأصول الخمسة التي اتفقوا عليها، وهذه الأصول لم تكتمل إلَّا بعد واصل، وأهم أصل يميزهم عن غيرهم هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهذا الأصل بالإجماع يعتبر واصل أول من ابتدعه، إلَّا أنهم ينسبون الاعتزال لمن هو فوقه، وإلى من اشتهر بمخالفته فيه كالحسن البصري وغيره.

الأمر الثاني: أنهم اعتمدوا في إثبات الاعتزال في الطبقات الثلاث الأول على أقوال فهموا منها القول بنفي القدر السابق، وجميع تلك النصوص التي عن الحسن البصري والحسنين والخلفاء الراشدين وابن عمر وأبي بن كعب، ﷺ، إنما تدل على إثبات القدر لا نفيه، وعلى أن للعباد قدرة على أعمالهم، فظنوا أن مخالفتهم الجبرية تدل على كونهم من القدرية، وبالتالي فقد حصروا الاعتزال في مسألة واحدة وهي نفي القدر.

الأمر الثالث: أن الثابت عن رسول الله ﷺ هو النهي عن الخوض في القدر وهذا الذي علَّمه رسول الله ﷺ عليَّ بن أبي طالب وبقية الصحابة، وعلَّمهم أن كل شيء بقدر الله، وأننا مأمورون بالعمل، وسنحاسب ونجازى على أعمالنا، فنسبة القدرية قولهم إلى رسول الله ﷺ، وإلى صحابته من الجرائم العظيمة، ومن الكذب على رسول الله ﷺ.

وأمَّا النشار فقد اضطرب في أمر السند، فتارة يرى أن السند وضع من أجل تمرير معتقدات المعتزلة على العامة، وتارة يرى أن القول بأن السند موضوع خطأ كبير.

يقول عن المعتزلة: «واتخذوا كل وسيلة ممكنة لتدعيم آرائهم، ونشر معتقداتهم، وكان هذا السند إحدى وسائلهم الكبرى»[٣].

ويقول: «هذه هي أصول السند المعتزلي، حاول المعتزلة بكل الوسائل أن يضعوا فيه كبار الصحابة أولاً، مع اعتناء كامل بصبغ العترة النبوية ـ وعلى رأسها علي بن أبي طالب ـ بالصبغة المعتزلية، ولم يكن علي بن أبي طالب قدرياً على الإطلاق، بل كان سلف أهل السنة والجماعة الكبير، كما كان إخوانه من صحابة رسول الله ﷺ، كما أن عبد الله بن عمر لم يكن قدرياً على الإطلاق، بل هو رجل السنة الذي تابعها عن صدق ويقين»[٤].

ومع هذا فهو يقول: «ومن الخطأ الكبير القول بأن المعتزلة المتأخرين ـ وبخاصة

(١) انظر: المنية والأمل (١٣٣).

(٢) انظر: المرجع السابق نفسه (٢٠٣).

(٣) نشأة الفكر (١/ ٤١٥).

(٤) المرجع السابق (١/ ٤١٤).

الزيدية منهم ـ قد زوروا هذا السند، أو وضعوه بحيث ينسب فيه واصل بن عطاء إلى أبي هاشم بن محمد ابن الحنفية، أي إلى رجل من الدولة العلوية، إن كتب السنة نفسها تعلن أن واصلاً تخرج على أبي هاشم...»[١].

وأمَّا بالنسبة للعلاقة بين واصل وبين محمد ابن الحنفية، وابنه عبد الله، فقد أحسن النشار حين نفى تلمذة واصل على محمد ابن الحنفية، وأخطأ حين أثبت تلمذته على أبي هاشم.

قال النشار: «ولكن من الخطأ ما يذهب إليه الكعبي والقاضي عبد الجبار من أن محمد ابن الحنفية هو الذي ربى واصلاً وعلَّمه حتى تخرج عليه»[٢]. ولكنه لم يذكر وجه الخطأ، ووجهه أن محمد ابن الحنفية توفي ولواصل بن عطاء من العمر سنة واحدة، فقد توفي ابن الحنفية عام ٨١هـ، وولد واصل عام ٨٠هـ.

وأخطأ النشار حين قال عن واصل: «ومن المؤكد أنه أخذ الكثير عن أبي هاشم عبد الله بن محمد ابن الحنفية»[٣]، ولكنَّه لم يذكر ما هو الكثير الذي أخذه عنه، وما هي العقائد التي كان أبو هاشم يدعو إليها؟. أضف إلى ذلك أن الكتب التي نقل عنها النشار هذا الكلام تذكر أنه صحبه صحبة طويلة، وهذا خلاف ما يثبته التاريخ من أن أبا هاشم مات كهلاً، وعُمْر واصل حينذاك لم يتجاوز الثامنة عشرة، وكذلك فإن عقائد واصل تخالف ما يعتقده أبو هاشم في جده علي بن أبي طالب، رضي الله عنه، فكيف يقول النشار بعد ذلك: «إن من الثابت أن واصلاً قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي بن أبي طالب»[٤].

فثبت بهذا أنَّ السند مزور من قبل المعتزلة المتأخرين، الذين اتحدوا مع الزيدية والشيعة الاثنا عشرية، فلفقوا مثل هذه الروايات والأسانيد لترويج معتقداتهم بين الناس، بإلصاقها بآل البيت[٥]، والله تعالى أعلم.

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤١٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٨٢).

(٣) المرجع السابق (١/ ٣٨٢).

(٤) المرجع السابق (١/ ٣٨٣).

(٥) انظر: العقيدة الإسلامية، د. عطا الله المعايطة (٦٢٩)، والحضارة الإسلامية، لآدم متز (١/ ١٢٤).

المبحث الثاني

موقف النشار من عقائد المعتزلة

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من التوحيد عند المعتزلة.

المطلب الثاني: موقف النشار من العدل عند المعتزلة.

المطلب الثالث: موقف النشار من أصل الوعد والوعيد عند المعتزلة.

المطلب الرابع: موقف النشار من أصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة.

المطلب الخامس: موقف النشار من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من التوحيد عند المعتزلة

أولاً: العرض:

يقسم النشار كلام المعتزلة في التوحيد إلى قسمين: قسم يتعلق بالذات الإلهية، وقسم يتعلق بالصفات.

فأمَّا ما يتعلق بالذات، فيذكر أن المعتزلة ترى أن الله واحد في ذاته، عين واحدة، شيء لا كالأشياء، ليس بجسم، ولا شبح ولا صورة..

وبالتالي فهم ينكرون اليدين والعينين، والقدم، وكذلك ينكرون النزول والمجيء والإتيان. . ، وكذلك ينكرون رؤيته حتى يوم القيامة بالأعين[١].

وأمَّا ما يتعلق بالصفات، فيذكر أنهم نفوا الصفات القديمة حذراً من تعدد القدماء، ويؤكد على أنهم لا ينكرون النصوص القرآنية المثبتة للصفات كالسمع والبصر ولكنهم يؤولونها، فإنكارهم إنما هو لوجودها معاني قائمة بذات الله تعالى[٢].

وذكر إنكارهم صفة الكلام، وعقيدتهم في القرآن بأنه كلام الله محدث مخلوق في محل، وهو حرف وصوت[٣].

وقد وصف تصوير الشهرستاني عقيدة المعتزلة في الرؤية بأنه غير دقيق، واتهم البغدادي والإسفراييني بالانحياز وعدم الحيدة في تصويرهما لأصل الصفات عند المعتزلة[٤].

هذا ما يتعلق بالتوحيد عند المعتزلة من وجهة نظر النشار، فهل تأثروا في ذلك بمصادر خارجية؟

ينفي النشار أيَّ أثر خارجي في عقيدة المعتزلة في التوحيد، سواء فيما يتعلق بالأصول أو المنهج، بل يراهم انطلقوا منطلقاً عقلياً بحتاً، يتأملون الكتاب والسنة، ومن خلالهما صاغوا فكرتهم عن الله وعن صفاته، يطلبون تنزيه الله عن الأفكار التجسيمية التي كانت منتشرة في عصرهم.

يقول: «واجه المعتزلة ـ وهم من خواص أهل العلم والنظر ـ واجهوا هذا الأمر الخطير يستشري في عقائد المسلمين[٥]، فلجأوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها، ثم وضعوا فكرتهم عن الله»[٦].

ويقول: «ولكن المعتزلة وهم يفسرون القرآن من وجه، ليسوا على الإطلاق تلاميذ أرسطو أو أفلاطون، والعلاف في جوهر فلسفته يهاجم أرسطو في جوهر فلسفته»[٧].

ويقول: «وإذا خطونا نحو المنهج وجدنا أشد الخلاف بين منهج كل من أرسطو والمعتزلة، إن المعتزلة رفضت ـ كما رفض أهل السنة والجماعة ـ المنطق الآرسطاطاليسي، ولم يتخذوه منهجاً لأبحاثهم»[٨].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٢٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٢٤).
(٣) انظر: المرجع السابق نفسه.
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٢٤، ٤٢٥).
(٥) يعني: التجسيم، والذي ينسبه للحشوية، ويرى أنهم انتشروا بين أهل الحديث وبين الشيعة.
(٦) نشأة الفكر (١/ ٤٢٢).
(٧) المرجع السابق (١/ ٤٢٧).
(٨) المرجع السابق (١/ ٤٢٨).

ويختم تحليلاته بقوله: «إن النتيجة الحاسمة التي نصل إليها من بحثنا لهذا الأصل عند المعتزلة في أننا أمام موقف عقلي يصدر عن العقل وحده، لم يقبل المعتزلة التصوير اليوناني لله، لا في صورته الأفلاطونية ولا في صورته الآرسطاطاليسية، كما أنهم لم يقبلوا التصور التقليدي الإسلامي لفكرة الله. من ناحية عقلية بحتة لم يقبلوا فكرة المحرك الذي لا يتحرك، ومن ناحية عقلية بحتة لم يقبلوا صورة الإله المجسم المشبه»(١).

ثانياً: النقد:

لقد أحسن النشار في تصويره مذهب المعتزلة في التوحيد.

يقول ابن المرتضى: «وأمَّا ما أجمعوا عليه، فقد أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعانٍ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر، غنياً واحداً، لا يدرك بحاسة»(٢).

وقال أبو الحسن الأشعري: «واختلف الذين قالوا: لم يزل الله عالماً قادراً حياً من المعتزلة فيه، أهو عالم قادر حي بنفسه، أم بعلم وقدرة وحياة، وما معنى القول: عالم قادر حي؟.

فقال أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية: إن الله عالم قادر حي بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة، وأطلقوا أن لله علماً بمعنى أنه عالم، وله قدرة بمعنى أنه قادر، ولم يطلقوا ذلك على الحياة، ولم يقولوا له حياة، ولا قالوا: سمع ولا بصر، وإنما قالوا: قوة وعلم؛ لأن الله سبحانه أطلق ذلك..»(٣).

ويقول أبو محمد اليمني من علماء القرن السادس: «واجتمعت هذه المعتزلة على نفي الصفات، وعلى أن ليس لله تعالى علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر»(٤). وذكر أنهم أنكروا رؤية الله يوم القيامة(٥)، وقالوا بخلق القرآن(٦).

إذن فالنشار قد صوَّر مذهب المعتزلة تصويراً دقيقاً، ولكنه أخطأ حين قال بأن الشهرستاني غير دقيق في إيضاحه عقيدة المعتزلة في الرؤية.

يقول الشهرستاني: «واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار»(٧). فقد صرَّح الشهرستاني بأنهم أنكروا الرؤية البصرية لله تعالى يوم القيامة، ولذلك فلا معنى

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٢٨)
(٢) المنية والأمل (١٣٢)، وانظر: شرح الأصول الخمسة (١٢٨ ـ ١٣١).
(٣) مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٤٤، ٢٤٥).
(٤) عقائد الثلاث والسبعين فرقة (١/ ٣٢٦).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٣١).
(٦) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٠٥).
(٧) الملل والنحل (١/ ٤٤).

لقول النشار: «وهذا وصف غير دقيق، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية بالعين، واعترفوا برؤية القلب»[١].

ولقد أخطأ النشار حين اتهم البغدادي والإسفراييني بعدم الحياد في تصوير مذهب المعتزلة في الصفات.

يقول البغدادي ـ موضحاً عقائد المعتزلة بفرقها المختلفة ـ: «منها: نفيها كلها عن الله ﷻ صفاته الأزلية، وقولها بأنه ليس لله ﷻ علو ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر، ولا صفة أزلية..»[٢].

ويقول الإسفراييني: «وقد بينا قبل أنهم ينقسمون إلى عشرين فرقة. فمما اتفق عليه جميعهم من مساوئ فضائحهم: نفيهم صفات الباري ﷻ حتى قالوا: إنه ليس له سبحانه علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر..»[٣].

وقد علَّق الكوثري على نص الإسفراييني بقوله: «وإلزامات المصنف على المعتزلة أشد من صنيع شيخه عبد القاهر الذي يقول عنه بعض الباحثين إنه جارى في ذلك (فضيحة المعتزلة) للراوندي كما يظهر من انتصار الخياط»[٤].

وقد تابع النشار الكوثري في ذلك فوصف البغدادي والإسفراييني بجعل ما يلزم المعتزلة مذهباً لهم، وهذا غير صحيح؛ لأنهم قد صرحوا في إيضاح مذهبهم بأنهم لا يثبتون لله صفات غير ذاته، ولذلك فقد صرَّح النشار بأن مذهبهم هو نفي الصفات القديمة.

يقول: «فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة، يثبتها أهل السنة والجماعة، فالله واحد في صفاته الأزلية لا نظير له، أي أن له الصفات القديمة»[٥].

وأمَّا ما يتعلق بالمصادر الخارجية التي أثرت في مذهب المعتزلة في التوحيد، فقد اضطرب النشار في ذلك اضطراباً شديداً، فهو يقسم المعتزلة إلى أوائل وتلاميذ، فتارة يثبت أن التلاميذ تأثروا بمصادر خارجية عن الإسلام، وتارة ينفي ذلك، وتارة يثبت التأثر في بعض الجوانب. وأمَّا الأوائل، فتارة ينسبهم للجعد والجهم وأنهم تابعوهما في هذا الأصل، فيبحث في تأثر الجعد والجهم بمصادر خارجية، وتارة يثبت أنهم توصلوا لعقيدتهم بأنفسهم من خلال النظر العقلي في النصوص.

يقول: «أمَّا مشكلة خلق القرآن ونفي الصفات، فقد تأثر فيها أوائل المعتزلة بصاحبي

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٢٥).

(٢) الفرق بين الفرق (١١٤).

(٣) التبصير في الدين (٥٣).

(٤) حاشية (١) على التبصير (٥٣).

(٥) نشأة الفكر (١/ ٤٣٠).

منهج التأويل ـ الجعد بن درهم، وجهم بن صفوان ـ، وقد اتهم الجعد بن درهم بأنه تأثر بالمانوية عند ابن النديم، وبالصابئة والمسيحية عند ابن تيمية وغيره من المفكرين، وأن الجهم بن صفوان أخذ عن الجعد بن درهم، وبالتالي قد تأثر بكل هذه المؤثرات الأجنبية، ونحن نعلم أن الرواقية كانت منتشرة لدى الكنائس الديصانية والمسيحية، فهل حدث تلاقي في الأفكار؟. ليس هناك ما يثبت هذا على الإطلاق في هذا العصر الأول»[١].

وقد ذكرنا في مبحث الجهمية ما يثبت تأثر الجعد والجهم بالمؤثرات الخارجية، فإذا كان من المتفق عليه تأثر واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد بالجهم والجعد، وقد ثبت تأثر الأخيرين بالمصادر الخارجية، فبالتالي يثبت تأثر أوائل المعتزلة بتلك المصادر.

وأمَّا المعتزلة التلاميذ، فمن الثابت عند كتاب الفرق تأثرهم بالمصادر الخارجية.

يقول الشهرستاني عن العلَّاف ومذهبه في الصفات: «وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم»[٢].

ويقول عن النظام: «قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة»[٣].

ويقول عن الجاحظ: «كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفة»[٤].

المطلب الثاني

موقف النشار من العدل عند المعتزلة

أولاً: العرض:

يرى النشار أن المعتزلة يريدون بهذا الأصل تنزيه الله تعالى عن ظلم العباد، فالعادل لا يجبر الإنسان على فعل ثم يحاسبه عليه[٥].

ويرى أن هذا الأصل تابع للأصل الأول، فيقول: «إنه فرع من نظريتهم في التوحيد،

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٠٨).
(٢) الملل والنحل (١/ ٥٠).
(٣) المرجع السابق (١/ ٥٣).
(٤) المرجع السابق (١/ ٧٥).
(٥) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٣٢).

فقد نفوا عن الله الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوق. . وهم ينزهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضاً في صدور الظلم عنه، ولكن نلحظ أنهم في باب التوحيد سلبوا منه الصفات، حتى يكون منفرداً في ذاتيته، وهنا سلبوا منه الفعل حتى يكون منفرداً بخيريته فأصبح الله سلوباً بحتة»[١].

إنَّ النشار يخطِّئ المعتزلة فيما ذهبوا إليه في هذا الأصل، وأنه خلاف التوحيد الحق، يقول: «فالتوحيد الحق أن يكون الله واحداً في ذاته، وواحداً في أفعاله»[٢]، ويراهم في هذا الأصل قد مزقوا التوحيد حقاً، فيقول: «ولئن كان المعتزلة قد أصابوا ـ ظاهرياً ـ جانباً من النجاح في إثبات التوحيد بإنكار الصفة، فقد مزقوا التوحيد حقاً بإثبات العدل وحده، إن الله ـ في باب العدل ـ غير واحد في فعله، بل يشاركه الإنسان في الفعل»[٣]، ويذكر أن المعتزلة لم يقصدوا إطلاقاً القول بأن الله خالق الخير، والإنسان خالق الشر، ولكن سياق المذهب سيؤدي إليه.

يقول: «وسنرى الأشاعرة ـ بعد ـ يعلنون أن المعتزلة مهدوا الطريق للتثنية بإيجاد خالقين للأفعال: الله فاعل الخير، والإنسان فاعل الشر. . ولم يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً، ولكن سياق المذهب سيؤدي إليه»[٤].

ويتهم النشار المعتزلة بأن الله على رأيهم غير مختار، ويرى أنهم تجرؤوا بقوة حين أعلنوا أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته؛ لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أرادوه معاً.

ويرى أنهم سموا بالإرادة الإنسانية، وأنقصوا من قدرة الله، وأنهم ضحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته.

يقول: «ومن المؤكد أن نظرة المعتزلة فيها سموا بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار، وأنهم قدسوا الإنسان ووضعوه في أسمى المراتب: إنه القادر المختار، يفعل الخير والشر والحق والباطل، ولكنهم أنقصوا حقاً من قدرة الله، فجعلوه عاجزاً عن نوع من الأفعال إن لم يكن أكثر الأفعال في هذا الكون، وهو أعمال الشر، لقد ضحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته، فكان للإله عندهم مقام صغير في هذا الكون. . .»[٥].

ثم يرجح مذهب الكسب الأشعري، وأنه الحق الذي لا مرية فيه، فيقول: «أمَّا أهل السنة الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أنه لا خالق للأفعال إلا الله، وأنه قدر كل شيء قبل

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٣٣).
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٣٣).
(٥) المرجع السابق (١/ ٤٣٥).

وقوعه، وهذه القدرة أو الإرادة الإلهية يقترن بها فعل الإنسان، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة مذهبهم الذي يدين به جمهرة المسلمين، وهو مذهب الكسب، أي أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد»[١].

وأخيراً، يرجح أنه لا أثر خارجي في عقيدة المعتزلة في العدل، بل هو نتاج موقف عقلي بحت، مبني على نظرية ميتافيزيقية وفيزيقية.

فالميتافيزيقية يقول عنها: «فهو كون الله عادلاً؛ لأنه عين واحدة وشكل واحد، ولا يصدر عن الشكل إلَّا ما يشاكله»[٢].

والفيزيقية يقول عنها: «نظرية في التعليل، إن المعلول معلول لعلة واحدة، فالأعمال الإنسانية معلولة لعلة هو الإنسان»[٣].

ويرى أنه لو سلمنا جدلاً بأثر خارجي، فليس هو المسيحية، وإنما فلاسفة اليونان، والتي دخلت عقائدهم في المسيحية، يقول: «فإذا كانت المعتزلة قد تأثرت بأثر خارجي، فهو الأثر الفلسفي إذا كان قد وصل إليهم»[٤].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد النشار في موقفه من أصل العدل عند المعتزلة في نواحي عدة منها:

١ ـ أحسن النشار في توضيحه هذا الأصل عند المعتزلة، فالقاضي عبد الجبار يقول عن معنى أن الله عدل حكيم: «فالمراد به ألا يفعل القبيح، أو لا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه»[٥]، فهذا الأصل كما قال النشار فرع عن أصل التوحيد عندهم، فهو يتعلق بأفعال الله تعالى، ومؤداه نفي خلق الله تعالى لأفعال العباد، ونفي مشيئة الله وإرادته لها.

٢ ـ قصَّر النشار في نقد هذا الأصل من ناحية، وأخطأ في نقده من ناحية أخرى، وبيان ذلك كالتالي:

يتضمن تعريف العدل عند المعتزلة عدة مسائل أبرزها:

أ ـ أن فعل الله تعالى كله حسن لا قبح فيه، وأنه منزه عن الظلم.

ب ـ أن المرجع في تحديد الحسن والقبح هو العقل.

ج ـ أن الشرور والقبائح خارجة عن خلق الله ومشيئته وإرادته.

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٣٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ٤٣٦).
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) المرجع السابق نفسه.
(٥) شرح الأصول الخمسة (٣٠١).

د ـ أن العباد هم الخالقون لأفعالهم.

هـ ـ أن اللطف واختيار الصلاح والأصلح للعباد واجب على الله.

لقد ناقش النشار عقيدة المعتزلة في ضوء عقيدة الأشاعرة، فحصل الخطأ والتقصير في هذا الأصل.

فالنشار يفسر الظلم بأنه التصرف في ملك الغير، وأمَّا من تصرف في ملكه بما يشاء، فليس بظالم[١]، وهذا ليس بصحيح؛ لأن الذي يتصرف في ملكه بغير مقتضى الحكمة، فيضع الشيء في غير موضعه، لا شك أنه يجور ويظلم، لذلك فالظلم هو وضع الشيء في غير موضعه، وهذا الذي ينزه الله تعالى عنه، ونزه نفسه عنه في مواضع عديدة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤]، وقال: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، وقال: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾﴾ [طه: ١١٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «إن الظلم الذي حرَّمه الله على نفسه مثل: أن يترك حسنات المحسن فلا يجزيه بها، ويعاقب البريء على ما لم يفعل من السيئات، ويعاقب هذا بذنب غيره، أو يحكم بين الناس بغير القسط، ونحو ذلك من الأفعال التي ينزه الرب عنها لقسطه وعدله وهو قادر عليها، وإنما استحق الحمد والثناء؛ لأنه ترك هذا الظلم وهو قادر عليه. وكما أن الله منزه عن صفات النقص والعيب، فهو أيضاً منزه عن أفعال النقص والعيب»[٢].

وقال: «وأمَّا من قال: هو التصرف في ملك الغير فهذا ليس بمطرد ولا منعكس، فقد يتصرف الإنسان في ملك غيره بحق ولا يكن ظالماً، وقد يتصرف في ملكه بغير حق فيكون ظالماً..»[٣]. وأمَّا الشرور والقبائح والمصائب الواقعة في هذا الكون فهي لا تضاف إلى الله تعالى من ناحية كونها شراً، كما قال ﷺ: «**والشر ليس إليك**»[٤]، إذ ينظر إليها من جهتين:

من جهة فعل الرب، فالله خلقها لحكم ومصالح عظيمة، فهي خير من هذه الناحية، ومن جهة ما يحصل للعبد، فهي شر بالنسبة له، لذلك فتنزيه فعل الله عن الشرور والقبائح لا يخرجها عن كونها مخلوقة لله تعالى، وإن كنا لا نسميها شر وقبح من جهة تقدير الله لها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والضرر الذي يحصل به حكمة مطلوبة لا يكون شراً

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٣٣).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٨/ ١٤٦).
(٣) المرجع السابق (١٨/ ١٤٥).
(٤) أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرهم، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه (١/ ٥٣٥)، ح(٧٧١).

مطلقاً، وإن كان شراً بالنسبة إلى من تضرر به، ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده إلى الله، بل لا يذكر الشر إلا على أحد وجوه ثلاثة:

- إمَّا أن يدخل في عموم المخلوقات[١]، فإنه إذا أدخل في العموم أفاد عموم القدرة والمشيئة والخلق، وتضمن ما اشتمل عليه من حكمة تتعلق بالعموم.
- وإمَّا أن يضاف إلى السبب الفاعل[٢].
- وإمَّا أن يحذف فاعله[٣]»[٤].

وأمَّا ما يتعلق بإدراك العقل للحسن والقبح في الأشياء، فمذهب المعتزلة في ذلك صحيح، ولكن نقول بأنه قد يشتبه على العقل الأمور التي فيها قبح من ناحية، وحسن من ناحية أخرى، وقد يفسد تصور العقل لبعض الأمور على الوجه الصحيح بسبب فساد الفطرة، أو من أجل الأهواء والرغبات النفسية، أو نحو ذلك، فيحكم فيها بالحسن رغم كونها قبيحة؛ ولأن العقول تتفاوت في إدراكها لحسن الأشياء وقبحها لتفاوتها في الفهوم والمعارف، ولذلك فأهل السنة والجماعة يرون أن الثواب والعقل مترتب على حكم الشرع لا على حكم العقل بخلاف المعتزلة.

وأيضاً، فإن المعتزلة بناء على مذهبهم هذا جعلوا الخالق كالمخلوق، فما كان حسناً لهذا أو قبيحاً له، جعلوه حسناً للآخر أو قبيحاً له، وهذا منتهى الضلال لما بين الرب والعبد من الفروق الكثيرة.

وأيضاً، المعتزلة لم تفرق بين ما كتبه الله على نفسه، أو حرمه عليها، وبين محبته أو بغضه لأعمال العباد.

فإن الله سبحانه وتعالى ما كتبه على نفسه يستلزم إرادته لذلك ومحبته له، ورضاه عنه، ووقوعه منه جل جلاله، وما حرَّمه على نفسه يستلزم بغضه لذلك وعدم وقوعه منه، بخلاف أفعال العباد، فما يحبه من أفعالهم لا يلزم وقوعه، وما يبغضه منها لا يمنع وقوعه، ففرق بين فعل الرب، وبين ما هو مفعول الرب ومخلوقه، وليس في مخلوقه ما هو ظلم منه، وإن كان بالنسبة إلى فاعله الذي هو الإنسان هو ظلم[٥].

وقد أخطأ النشار حين رد على المعتزلة في إنكارهم مرتبتي المشيئة والخلق من مراتب القضاء والقدر، وذكر أن الصواب هو القول بالكسب الأشعري، فرد الباطل بباطل مثله.

---

(١) كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].
(٢) كقوله تعالى: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [الفلق]، ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ﴾ [النساء: ٧٩].
(٣) كقوله تعالى: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِىٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ [الجن].
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٩٤).
(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٨/ ١٤٧ ـ ١٥٣).

فإن الأشاعرة عندما أرادوا الرد على المعتزلة في إخراجهم أفعال العباد عن إرادة الله لما فيها من الظلم ونحوه، قالوا بأن الظالم هو من قام به الظلم دون من فعله، ليكون الظالم هو العبد؛ لأنه قام به، والله هو الفاعل للظلم ـ عندهم ـ لكنه لا يسمى ظالماً؛ لأنه لم يقم به، وهذا ضلال يرد به على ضلال، والصحيح، أن الظالم هو من فعل الظلم وقام به، وكذلك العاصي والطائع وكل ذلك أفعال للعباد قاموا بها بمشيئتهم وإرادتهم، ولفعلهم تأثير في إيجادها، وكل ذلك مخلوق لله، مفعول له، واقع بمشيئته وإرادته سواء الكونية إن كان مبغضاً له، أو الشرعية إن كان محبوباً له، وكما تقدم في التفريق بين فعل الرب وفعل العبد[١].

وأمَّا قول المعتزلة بأن الله تعالى لا يخل بما هو واجب عليه، ويدخلون في ذلك مسألة اللطف والصلاح والأصلح.

ويريدون باللطف إزاحة العلة عن المكلف ليتمكن من الفعل[٢]، ويريدون بالصلاح والأصلح، أن الله ﷻ لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم به[٣].

وهذه المسألة نناقشها من جهتين:

الأولى ـ القول بأن الله لا يخل بما هو واجب عليه، فهذه الجملة فيها تفصيل، فإن كان المراد بالواجب ما أوجبه الله على نفسه، فهذا حق لا شك فيه، وإن كان المراد بالواجب ما أوجبته عقول المعتزلة وغيرهم على الله تعالى من الأفعال فهذا باطل مردود؛ لأن الله تعالى لا موجب عليه؛ ولأنه يلزم منه ألا يكون سبحانه مختاراً في أفعاله، وفي هذا مخالفة صريحة للنصوص الدالة على أن لله التصرف المطلق في خلقه، وفيه أيضاً مخالفة صريحة لما تدل عليه العقول الصحيحة بأن الله هو الفعال لما يريد.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وأمَّا الإيجاب عليه سبحانه والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول، وصريح المعقول، وأهل السنة متفقون على أنه ﷻ خالق كل شيء ومليكه، وأن ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً، ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب، قال: إنه كتب على نفسه، وحرم على نفسه؛ لا أن العبد نفسه يستحق على الله شيئاً، كما يكون للمخلوق على المخلوق»[٤].

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٨/ ١٥٤ ـ ١٥٦).
(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (٥٢٠).
(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٣١٣).
(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/ ٧٧٦).

الثانية ـ مسألة اللطف والصلاح والأصلح، فهذه ترجع إلى مسألة إعانة الله لعباده على الفعل هل هي قبله أو معه، وما هي حدود هذه الإعانة.

فالله ﷻ من عدله بين عباده أعانهم جميعاً على أداء ما أمرهم به، واجتناب ما نهاهم عنه، بأن أعطاهم العقول المميزة، وزودهم بالحواس والجوارح الممكنة من الفعل، وكلفهم بما هو في طاقتهم، وأعطاهم القدرة عليه، وأرسل لهم الرسل مبشرين ومنذرين ومعلمين، فمن ذهب عقله، أو فقد القدرة، أو لم تصله الرسالة، رفع الله عنه التكليف.

فهذا النوع من الإعانة تثبته المعتزلة، وتوجبه على الله[1]، فنقول لهم، هذا النوع من الإعانة ثابت، والله ﷻ تفضل به على عباده، من رحمته بهم، وعدله بينهم.

وهناك نوع آخر من الإعانة، يعطيه الله بعض عباده، ويمنعه من بعضهم الآخر، وفق حكمته ﷻ، وهو التوفيق للأعمال الصالحة، وشرح الصدر لها، وتيسير الأمر، فهذا يعطيه الله لمن أقبل إليه، وطلبه منه بالدعاء وبذل الأسباب، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى﴾ [محمد: ١٧] وقال: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]. وأمَّا من أعرض عن دين الله، وكذب الرسل، فإن الله يحرمه من هذه الإعانة، فيخذله، ويتركه لنفسه، كقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ﴾ [الصف: ٥]. ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

وهذا النوع من الإعانة تنكره المعتزلة؛ لأنها ترى فيه الظلم لمن لم يوفقه الله، وهذا من جهلهم بالله تعالى، فإن الله لم يمنع العاصي عن الطاعة، وإنما من أطاع وفقه وهداه، وشرح صدره، فلا ظلم البتة.

قال ابن تيمية: «قد تكلم الناس من أصحابنا وغيرهم في استطاعة العبد هل هي مع فعله أو قبله؟ وجعلوها قولين متناقضين، فقوم جعلوا الاستطاعة مع الفعل فقط، وهذا هو الغالب على مثبتة القدر المتكلمين من أصحاب الأشعري ومن وافقهم من أصحابنا وغيرهم. وقوم جعلوا الاستطاعة قبل الفعل، وهو الغالب على النفاة من المعتزلة والشيعة، وجعل الأولون القدرة لا تصلح إلا لفعل واحد، إذ هي مقارنة له لا تنفك عنه، وجعل الآخرون الاستطاعة لا تكون إلا صالحة للضدين، ولا تقارن الفعل أبداً.

والقدرية أكثر انحرافاً، فإنهم يمنعون أن يكون مع الفعل قدرة بحال، فإن عندهم أن المؤثر لا بد أن يتقدم على الأثر لا يقارنه بحال، سواء في ذلك القدرة والإرادة والأمر. والصواب الذي دل عليه الكتاب والسنة، أن الاستطاعة متقدمة على الفعل ومقارنة له أيضاً. . فالاستطاعة نوعان: متقدمة صالحة للضدين، ومقارنة لا تكون إلَّا مع الفعل. فتلك هي المصححة للفعل المجوزة له، وهذه هي الموجبة للفعل المحققة له. .»[2].

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٣٩٠ ـ ٤٣١).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٣٧١ ـ ٣٧٢).

المطلب الثالث

موقف النشار من أصل الوعد والوعيد عند المعتزلة

أولاً: العرض:

شرح النشار هذا الأصل من أصول المعتزلة من خلال كلام القاضي عبد الجبار والشهرستاني والمسعودي.

فقال: «وأمَّا الوعد فهو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى غيره، أو دفع ضرر عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين ألا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال: [إنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال][1] وعدهم بالتفضل مع أنه غير مستحق»[2].

وقال: «وأمَّا الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين ألَّا يكون كذلك، ألا ترى أنه كما يقال: إن الله توعد العصاة بالعقاب، فقد يقال توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه، وهتك حرمه، ونهب أمواله، مع أنه لا يستحق ولا يحسن»[3].

وقال: «وينتهي القاضي عبد الجبار إلى أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به، وتوعد عليه، لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب»[4].

ونقل كلام الشهرستاني في بيان معنى الوعد والوعيد عند المعتزلة فقال: «ويفسر الشهرستاني مذهب المعتزلة في الوعد والوعيد بأنهم يرون: أنَّ المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض[5].. والتفضل معنى آخر وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار»[6].

ونقل كلام المسعودي فقال: «وأمَّا المسعودي فيشرحه كالآتي: وأمَّا القول بالوعيد ـ وهو الأصل الثالث ـ فهو أن الله لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلَّا بالتوبة، وأنه الصادق في وعده ووعيده، ولا مبدل لكلماته»[7].

---

(١) ما بين المعقوفتين ساقطة عند النشار، وأكملتها من شرح الأصول الخمسة (١٣٤).
(٢) نشأة الفكر (١/ ٤٣٦).
(٣) المرجع السابق (١/ ٤٣٧).
(٤) المرجع السابق نفسه.
(٥) هكذا في نشأة الفكر، ولا يوجد كلام محذوف عند الشهرستاني، انظر: الملل والنحل (١/ ٤٥).
(٦) نشأة الفكر (١/ ٤٣٧).
(٧) المرجع السابق (١/ ٤٣٧)، ومروج الذهب (٣/ ٢٤٦).

يرى النشار أن في هذا الأصل جرأة عنيفة من المعتزلة حين جعلوا الثواب والعقاب مستحق على الأعمال، ويرى أن الثواب والعقاب يرجع إلى ما قدره الله في الأزل للعباد، وأن العقل قاصر عن أن يصل إلى سبب إثابة ذاك، وعقوبة هذا.

يقول: «إنَّ الله عند أهل السنة والجماعة يثيب من يثيب، ويعاقب من يعاقب طبقاً لكلامه الأزلي، هنا تنعدم القدرة الإنسانية ذائبة في قدرة الله، ولا تبقى إلَّا القدرة الإلهية التي قدرت في الأزل الثواب والعقاب، ولم تدع أدنى مجال لتصريف العقل للأمور، والعقل قاصر عن أن يصل إلى الكنه، بينما ينصب الثواب والعقاب عند المعتزلة على أفعال الإنسان التي يقتضيها العقل على سياقه»[١].

ورغم إنكاره هذا الأصل إلَّا أنه يرى أنه منسجم مع أصولهم الأخرى، فقدرة الإنسان مستقلة، وبعقله يتوصل إلى إدراك حسن الأشياء وقبحها، فينتج عن ذلك أن الثواب والعقاب تابعان لما تنتجه القدرة الإنسانية والعقل الإنساني، وهذا الأمر أقدس ما دافع عنه المعتزلة، كما يقول النشار.

يقول: «نستطيع أن نتبين من هذا الخلاف الشديد بين الطائفتين، ومقدار ما أظهره المعتزلة على العالم الإسلامي من جرأة عنيفة،حين نادوا بأنَّ القدرة الإنسانية مستقلة عن كل قدرة إلهية أخرى، أو غير إلهية، والعقل الإنساني يتوصل إلى ما في الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية، ولا سلطان لغيره عليه، إذا سلمنا بهذه النتائج كان الثواب والعقاب تابعين لما تنتجه القدرة الإنسانية، أو العقل الإنساني، أو كلاهما معاً ـ إذا كانا شيئاً واحداً ـ من أعمال وأفعال؛ أي: أن ما يناله الإنسان يناله باستحقاق منه، إن أسمى المنازل منزلة الاستحقاق.

نحن هنا أمام مذهب عام مطرد ومنسجم مع أصول المعتزلة: الله وحده في ذاته عادل، بمعنى أنه ترك الكون للإنسان وهو يشاهد فقط، للإنسان وحده المسئولية الأخلاقية ولا شأن لله بها، والحرية الإنسانية والعقلانية الإنسانية هما أقدس ما دافع عنه المعتزلة»[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد أحسن النشار في تصويره أصل الوعد والوعيد عند المعتزلة من خلال النقولات المختارة بعناية من كلام القاضي عبد الجبار والشهرستاني والمسعودي، والتي يكمِّل بعضها بعضاً في إيضاح الأصل الثالث عند المعتزلة، ومن خلال تلك النقولات يمكننا أن نقول إنَّ هذا الأصل يتضمن الأمرين التاليين:

١ ـ أنَّ الله تعالى واجب عليه عقلاً الوفاء بوعده للطائعين بالثواب؛ لأن الثواب حق

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٣٧).

(٢) المرجع السابق (١/ ٤٣٨).

لهم مقابل طاعاتهم[(١)].

٢ ـ أنَّ الله تعالى واجب عليه عقلاً الوفاء بوعيده للعصاة بالعقوبة، وأنَّ من دخل النار فإنه لا يخرج منها لا بشفاعة ولا بعمل صالح؛ لأن الشفاعة لا تكون إلا لمن مات تائباً؛ ولأن الأعمال الصالحة قد حبطت بالكبائر التي لم يتب منها[(٢)].

٢ ـ قام النشار بنقد هذا الأصل فأجاد في بعض، وقصَّر وأخطأ في بعض، وذلك كالتالي:

أ ـ أجاد في تحليله فكرة المعتزلة في هذا الأصل، وبيانه الأصول التي تقوم عليها هذه الفكرة، حين أرجعها لمسألة خلق العباد لأفعالهم كما تقول المعتزلة، ولمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة اللطف الإلهي، وصلة ذلك بمسألة العدل عندهم، فصوَّر مذهبهم تصويراً فلسفياً رائعاً، وسمَّاه الموقف العقلاني، ومسئولية العقل.

فالإنسان حر حرية مطلقة، والخير والشر يدرك بالعقل، ومن لطف الله أنه بينه كذلك بالشرع، فمن فعل الخير فلا بد أن يثاب حقاً واجباً له، ومن فعل الشر فلا بد أن يعاقب عقوبة أبدية سرمدية.

ب ـ قصَّر حين ترك نقدهم في إنكارهم الشفاعة لأهل الكبائر، وحكمهم عليهم بالخلود في النار، فترك هذه المسألة بالكلية ولم يناقش فيها المعتزلة.

وهذه المسألة تتضمن شقين:

الأول: وجوب وفاء الله بوعيده عقلاً.

والثاني: خلود أصحاب الكبائر في النار.

فأمَّا الشق الأول، فإن الله سبحانه قد أوجب على نفسه عقاب الكفار والمشركين، وحكم عليهم بالخلود في النار، كما قال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ وَمَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: ٧٢] وقال ﷻ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦] وقال: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّـٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿٢٩﴾﴾ [ق: ٢٩].

وأمَّا عصاة الموحدين، فهؤلاء يجوز عند أهل السنة والجماعة أن يخلف الله وعيده فيهم، فيتجاوز عنهم رحمة منه بهم ابتداءً، أو يرحمهم بعد أن يطهرهم من ذنوبهم ومعاصيهم في النار بشفاعة الشافعين، ثم يدخلهم الجنة. قال تعالى: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦].

وقال رسول الله ﷺ: «.. **ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله، فهو إلى الله إن شاء**

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (٦١٤ ـ ٦١٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦٢٤، ٦٦٦، ٦٨٨).

عفا عنه، وإن شاء عاقبه..»[١].

فدلَّت الآية والحديث على أن صاحب الكبيرة تحت مشيئة الله إن شاء عذبه، وإن شاء غفر له، ودلت النصوص الأخرى مثل أحاديث الشفاعة ونحوها أن أصحاب الكبائر لا يُخلَّدون في النار.

ومن هنا يمكننا أن نقول:

١ ـ إنَّ إخلاف الله وعيده أصحاب الكبائر بالنار مدح لله، فهو كرم منه وفضل ورحمة، بخلاف إخلاف وعده فهو صفة ذم ونقص.

قال الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي

٢ ـ لا يلزم من إخلاف الله وعيده بمعاقبة أصحاب الكبائر الكذب ـ تعالى الله عن ذلك ـ لأنه جعله مشروطاً بعدم عفوه[٢].

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «إن أهل السنة قالوا: يجوز أن يعفو الله عن المذنب، وأن يخرج أهل الكبائر من النار، فلا يخلد فيها من أهل التوحيد أحداً»[٣].

وقال الطحاوي رَحِمَهُ اللهُ: «وأهل الكبائر من أمة محمد في النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر عَزَّ وَجَلَّ في كتابه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ١١٦]. وإن شاء عذبهم بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته، وذلك أن الله مولى أهل معرفته، ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته الذين خابوا من هدايته، ولم ينالوا ولايته»[٤].

وأمَّا الشق الثاني، وهو قولهم بخلود أصحاب الكبائر، فهذا يتضمن عندهم عدة عقائد منها:

١ ـ أن العقوبة تستحق على طريق الدوام.
٢ ـ إنكار الشفاعة، وجعلها للتائبين فحسب.
٣ ـ اعتقادهم بأن الكبيرة تحبط أعمال الإنسان السابقة.

وكل هذه العقائد باطلة، وذلك لما يلي:

١ ـ أن الشفاعة على قسمين: منفية، ومثبتة، فالشفاعة المنفية هي التي فيها شرك أو تكون لأهل الشرك والكفر.

---

(١) أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب (١/ ٦٤)، ح(١٨).
(٢) انظر: المعتزلة وأصولهم الخمسة (٢٢٢).
(٣) منهاج السنة (١/ ٣٢٨).
(٤) شرح العقيدة الطحاوية (٣٦٩، ٣٧٠).

قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمًا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ٤٨﴾ [البقرة: ٤٨].

وقال تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ ٤٨﴾ [المدثر: ٤٨].

وقال تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ حَمِيمٖ وَلَا شَفِيعٖ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].

وأمَّا الشفاعة المثبتة، فهي الشفاعة التي تكون بالشروط الواردة في القرآن، وهما شرطان:

١ ـ الإذن من الله للشافع أن يشفع.

٢ ـ رضا الله تعالى عن المشفوع له.

قال تعالى: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٖ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغۡنِي شَفَٰعَتُهُمۡ شَيۡـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ أَن يَأۡذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرۡضَىٰٓ ٢٦﴾ [النجم: ٢٦]. وقال تعالى: ﴿وَلَا يَشۡفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرۡتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

وهذه الشفاعة المثبتة على ثمانية أنواع[(١)]، منها: الشفاعة لأهل الكبائر المستوجبين العقاب، قال ﷺ: «**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**»[(٢)].

٢ ـ أن القول بأن العقوبة تستحق على طريق الدوام باطل؛ لأنه مبني على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر، وعلى أن من دخل النار لم يخرج منها، فلما ثبتت أحاديث الشفاعة، وأن أهل الكبائر يخرجون من النار بعد أن يدخلوها، بطلت هذه الشبهة المبنية على هذا الأصل الفاسد.

٣ ـ أن القول بأن الكبيرة تحبط جميع أعمال المسلم الصالحة قول مردود، بنصوص القرآن والسنة، فقد ثبت فيهما أنه لا يبطل جميع أعمال المسلم الصالحة إلا الردة، وقد ثبت أن هناك بعض الأعمال السيئة كالرياء وإرادة الدنيا بالعمل الصالح، فهذه تبطل العمل الصالح الذي قارنته هذه النية، أما غيرها مما كان الإنسان مخلصاً فيها فلا يدخلها الإحباط، ويبقى ثوابها للإنسان.

قال ابن تيمية رحمه الله: «إن الله جعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها، كما جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها، لكن ليس شيء يبطل جميع الحسنات إلا الردة»[(٣)].

وقال: «المعتزلة لهم أصل فاسد وافقوا فيه الخوارج في الحكم وإن خالفوهم في الاسم، فقالوا: إن أصحاب الكبائر يخلدون في النار، ولا يخرجون منها بشفاعة ولا غيرها، وعندهم يمتنع أن يكون الرجل الواحد ممن يعاقبه الله ثم يثيبه، ولهذا يقولون:

(١) انظر: شرح الطحاوية (٢٢٩ ـ ٢٣٩).

(٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في الشفاعة (٤/ ٢٣٦)، ح(٤٧٣٩)، والترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة، باب ما جاء في الشفاعة (٤/ ٦٢٥)، ح(٢٤٣٦)، وصححه الألباني في تخريج أحاديث شرح الطحاوية (٢٣٣).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/ ٤٨٣).

بحبوط جميع الحسنات بالكبيرة. وأمَّا الصحابة وأهل السنة والجماعة فعلى أن أهل الكبائر يخرجون من النار ويشفع فيهم، وأن الكبيرة الواحدة لا تحبط جميع الحسنات، ولكن قد يحبط ما يقابلها عند أكثر أهل السنة، ولا يحبط جميع الحسنات إلا الكفر، كما لا يحبط جميع السيئات إلَّا التوبة، فصاحب الكبيرة إذا أتى بحسنات يبتغي بها رضا الله أثابه الله على ذلك، وإن كان مستحقاً للعقوبة على كبيرته»[(١)].

٣ ـ أخطأ النشار حين ردَّ قولهم بأن إثابة الله للطائعين أمر واجب على الله، فهم أصابوا في ذلك، ولكن أخطؤوا حين قالوا بأن وجوبه بسبب استحقاق العبد لذلك، فهو حق أوجبه العقل على الله، والصواب أن الله ﷻ واجب عليه أن يثيب الطائعين على طاعتهم؛ لأنه ﷻ أوجبه على نفسه بوعده لهم بذلك، لا لأنه حق واجب عليه مقابل طاعاتهم، وكما تقدم، فإن الله ﷻ أعلى وأعظم من أن يوجب عليه أحد شيئاً.

فوجوب ثواب الطائعين بسبب وعد الله لهم وتفضله عليهم، لا بحكم الاستحقاق العقلي.

قال الله تعالى: ﴿وَقَالُواْ ٱلْحَمْدُ. . . ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ﴾ [فاطر: ٣٥].

وقال ﷺ: «.. **سددوا وقاربوا وأبشروا، فإنه لا يُدخل أحداً الجنة عملُه، قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قال: ولا أنا إلَّا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة**»[(٢)].

وأمَّا الحديث الذي فيه: «**وحق العباد على الله ألا يعذب من لا يشرك به شيئاً**»[(٣)]، فهو حق أوجبه الباري على نفسه، ولم يوجبه العبد عليه بعمله.

قال شيخ الإسلام: «وأمَّا الاستحقاق، فهم يقولون: إن العبد لا يستحق بنفسه على الله شيئاً، ويقولون: إنه لا بد أن يثيب المطيعين كما وعد، فإن الله لا يخلف وعده»[(٤)].

ويقول: «واتفقوا ـ أي: أهل السنة والجماعة ـ على أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجباً بحكم وعده، فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد»[(٥)].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/ ٣٢١، ٣٢٢).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل (١١/ ٢٩٤)، ح(٦٤٦٧).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة (١/ ٥٨)، ح(٤٩).

(٤) المنتقى (٥٠).

(٥) منهاج السنة النبوية (١/ ٣١٥).

المطلب الرابع

موقف النشار من أصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة

أولاً: العرض:

شرح النشار هذا الأصل عند المعتزلة من خلال كلام القاضي عبد الجبار والمسعودي والإسفراييني بما ملخصه:

١ ـ أنَّ مرتكب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين، إذ هو في منزلة بين المنزلتين.

٢ ـ المنزلتان هما: الإيمان والكفر، والاسمان هما: المؤمن والكافر، والحكمان هما: الإيمان والكفر، فترى المعتزلة أنها قد اعتزلت بقولها هذا الفرق المختلفة في مرتكب الكبيرة، فهي لا تحكم له بالإيمان ولا تسميه مؤمناً كما يفعل المرجئة، ولا تحكم له بالكفر فتسميه كافراً كما يفعل الخوارج، بل هو فاسق لا مؤمن ولا كافر.

٣ ـ أن مرتكب الكبيرة لا يعامل في الدنيا معاملة الكافر، بل يعامل معاملة المسلم، وأمَّا في الآخرة، فإن مات على كبائره ولم يتب منها فهو خالد مخلد في النار، وإن كان عذابه أخف من عذاب الكافر[1].

يقول النشار: «أي أن واصلاً يرى أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت في إنسان سمِّي مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلق أيضاً؛ لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، فإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فحكمه التخليد في النار، إذ ليس في الآخرة إلَّا الفريقان ﴿فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٧]، ولكن يخفف عنه العذاب، وتكون درجته فوق درجة الكفار»[2].

ويحدد النشار موقفه من هذا الأصل، بأنه عائد إلى رأي الخوارج من حيث أرادوا التوسط بين المرجئة والخوارج، وذلك من ناحية الحكم عليه في الآخرة.

يقول النشار: «أراد واصل بن عطاء أن يتوسط النزاع، ولكننا نراه ـ وهذا ما لاحظه البغدادي والإسفراييني ـ بحق يعود إلى رأي الخوارج، إنه يعود في المعنى إليهم، إذ إن مرتكب الكبيرة مخلد في النار عنده»[3].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٣٨ ـ ٤٤٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٨٩).

(٣) المرجع السابق نفسه.

ثانياً: النقد:

١ ـ أجاد النشار في إيضاحه مذهب المعتزلة في مرتكب الكبيرة، وأنه في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، وقد ذكر هذا كثير من كتاب الفرق، وإن كانوا يذكرون خلافاً بين أئمة المعتزلة في تحديد الكبيرة والصغيرة، وفي تحديدهم حقيقة الإيمان، ولكنهم جميعاً على القول بالمنزلة بين المنزلتين إلَّا من شذ منهم[(١)].

يقول أبو الحسن الأشعري: «وكانت المعتزلة بأسرها قبله ـ يعني: الجبائي ـ إلَّا الأصمَّ تنكر أن يكون الفاسق مؤمناً، وتقول إن الفاسق ليس بمؤمن ولا كافر، وتسميه منزلة بين المنزلتين، وتقول في الفاسق إيمان لا نسميه به مؤمناً، وفي اليهودي إيمان لا نسميه به مؤمناً»[(٢)].

٢ ـ أصاب النشار حين أشار إلى أن السبب في قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين هو مذهبهم في الإيمان، وهو أن الإيمان عبارة عن خصال خير من استجمعها كان مؤمناً، ومن لم يستجمعها فليس بمؤمن، وليس بكافر؛ لأن لديه الشهادة وسائر أعمال الخير، فإذا خرج من الدنيا على كبيرة غير تائب منها فهو خالد في النار[(٣)].

٣ ـ وفِّق النشار حين لحظ أن مذهب المعتزلة يعود في المعنى إلى مذهب الخوارج، وأيد في ذلك البغدادي والإسفراييني، وذلك أنهم يوافقون الخوارج في إنكار الشفاعة لأصحاب الكبائر، ويقولون بخلودهم في النار[(٤)].

٤ ـ لم يذكر النشار القول الحق في حكم مرتكب الكبيرة، والذي ليس هو قول الخوارج ولا المرجئة ولا المعتزلة، وإنما هو قول أهل السنة والجماعة، وهو أنه مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، أو هو مسلم، فلا يعطى اسم الإيمان المطلق، ولا يسلب عنه مطلق الإيمان، وذلك لأن الإيمان عند أهل السنة والجماعة حقيقة مركبة من القول والعمل، فإذا ذهب بعضها ـ مما لا يعتبر من نواقض الإيمان ـ بقي بعضها الآخر، وهذا خلاف قول الخوارج والمعتزلة والمرجئة، فعندهم إذا ذهب بعضه ذهب كله، فحكمت الخوارج والمعتزلة على مرتكب الكبيرة بالخلود في النار، واختلفوا في تسميته في الدنيا، وأمَّا المرجئة فأخرجت العمل من مسمى الإيمان، ليبقى مرتكب الكبيرة مؤمناً كامل الإيمان، وهو في الآخرة من أهل الجنة.

هذا ما يتعلق بحكم مرتكب الكبيرة عند أهل السنة في الدنيا، وأمَّا في الآخرة فهو

---

(١) انظر: التنبيه والرد (٣٦)، والفرق بين الفرق (١١٥، ١١٨)، والتبصير في الدين (٥٥)، والملل والنحل (٤٧، ٤٨)، وشرح الأصول الخمسة (١٣٧ ـ ١٤١).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٣١).

(٣) انظر: الملل والنحل (١/ ٤٨).

(٤) انظر: شرح الطحاوية (٤٤٤)، تحقيق د. التركي وشعيب الارناؤوط.

عندهم تحت مشيئة الله، إن شاء عذبه، وإن شاء عفا عنه، فإذا عذبه فإن مصيره إلى الجنة بعد أن يطهر من ذنوبه، كما تقدم في الأصل السابق.

قال ابن تيمية: «ومن أصول أهل السنة والجماعة أن الدين والإيمان: قول وعمل، قول القلب واللسان وعمل القلب واللسان والجوارح، وأن الإيمان يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية، وهم مع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعله الخوارج، بل الأخوة الإيمانية ثابتة مع المعاصي، كما قال سبحانه في آية القصاص: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ٩، ١٠].

ولا يسلبون الفاسق الملِّي الإسلام بالكلية، ولا يخلدونه في النار كما تقول المعتزلة، بل الفاسق يدخل في اسم مطلق الإيمان[١]، كما في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وقد لا يدخل في اسم الإيمان المطلق كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴿٢﴾﴾ [الأنفال: ٢] ونقول هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم»[٢].

المطلب الخامس

موقف النشار من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة

أولاً: العرض:

يتلخص أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة ـ من خلال كلام النشار ـ في أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد في سبيل الله، وإقامة أحكامه على كل من خالفه في أوامره ونواهيه، سواء أكان كافراً أم مسلماً[٣]، ويراه كما يعبر بأنه: «أمر يكاد يكون مسلماً به عند أغلب الطوائف والفرق الإسلامية»[٤].

ويصفه بقوله: «وهذا المبدأ أمر أخلاقي عملي وسياسي الآن عينه»[٥].

---

(١) في الأصل: الإيمان المطلق، وهو خطأ مطبعي قطعاً، كما هو واضح من السياق.

(٢) الواسطية (١٧٧، ١٧٨) بشرح الفوزان.

(٣) نشأة الفكر (١/ ٤٤٠).

(٤) المرجع السابق نفسه.

(٥) المرجع السابق نفسه.

ويقول عنه أيضاً: «إن هذا الأصل سياسي بحت، إنه يحمل بلا شك في ألفاظه شعاراً دينياً أو وسماً قرآنياً، ولكن كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعوب، وأن على الشعوب أن تثور ضد حكامها إذا ما ظلمت»[(١)].

ويرى أن المعتزلة لم تطبق هذا الأصل، بل اكتفت بوضعه نظرياً، بخلاف الخوارج، ويكرر قوله: «ولذلك دعوا بمخانيث الخوارج»[(٢)]، ويرى أن الزيود أيضاً طبقوا هذا الأصل[(٣)].

ويرى أن المعتزلة طبقت هذا الأصل مرة واحدة مع الزيود، ولكنهم تخلوا عنه فيما بعد عملياً، بل قاموا بأعمال تناقض الهدف من هذا الأصل عندهم وهو الدعوة إلى الحرية السياسية للشعوب.

يقول: «ثم حاربوا مرة واحدة مع الزيود، ولكن انتهى الأمر بعد ذلك وخدم كبار مشيخة المعتزلة ـ خلفاء بني العباس، واستوزر بعض المعتزلة لهم، وأصبح الاعتزال دين الدولة الرسمي، وأصبح أصحاب حرية الإنسان سُمَراء ووزراء للملوك، وسلبوا الإنسان حريته حين حاولوا إرغام المسلمين على اعتناق مذهبهم»[(٤)].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد موقف النشار من أصل المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من النواحي التالية:

١ ـ لقد صوَّر النشار مذهب المعتزلة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تصويراً جيداً من خلال تلك النصوص المختارة بعناية من كلام القاضي عبد الجبار والمسعودي وأبي الحسن الأشعري[(٥)].

فإنَّ المعتزلة ترى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات والمقصود به ألّاً يضيع المعروف، ولا يقع المنكر، فإذا حصل هذا المقصود بالبعض سقط الفرض عن الباقين[(٦)].

وترى أن الأمر بالمعروف منه ما هو واجب ومنه ما هو مستحب؛ لأن المعروف منه ما هو واجب، ومنه ما هو نافلة، فالأمر بالواجب واجب، والأمر بالنافلة نافلة[(٧)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٤١).
(٢) المرجع السابق (١/ ٤٤٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٤٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٤٢).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٤٠)، وقارن بشرح الأصول الخمسة (١٤١ ـ ١٤٨)، ومروج الذهب للمسعودي (٣/ ٢٤٦)، ومقالات الإسلاميين (١/ ٣٣٧).
(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٤٨).
(٧) انظر: المرجع السابق (١٤٦).

وأمَّا المنكر فكله ـ عندهم ـ من باب واحد، في أنه يجب النهي عنه[١]، ويدرجون ضمن المنكر من خالفهم في عقائدهم، وهذا الأمر لم يتنبه له النشار، وظن أن المنكر عندهم هو ظلم الحكام ولذلك انتقدهم على إرغامهم الناس على اعتناق عقائدهم، وظن أنهم بذلك خالفوا هذا الأصل، وفي الحقيقة هم يطبقونه تماماً بحذافيره.

وترى المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ضربين:

أحدهما: ـ ما لا يقوم به إلا الأئمة، مثل إقامة الحدود، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش، وتولية القضاة والأمراء وما أشبه ذلك.

والثاني: ما يقوم به كافة الناس، مثل إنكار شرب الخمر، والسرقة، والزنا، وما أشبه ذلك، ولكنهم يرون أنه إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى[٢].

وترى المعتزلة أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتدرج من الأسهل إلى الأصعب إلى أن يصل إلى السيف[٣]، وكما تقدم فإنها ترى ذلك لكافة الناس في أمثال شرب الخمر، والسرقة والزنا، ونحو ذلك.

وهذه القضية لم يذكر النشار موقفه منها، وهي قضية مهمة لأنه ليس لغير الولاة استخدام السيف في إنكار المنكرات والأمر بالمعروف، فللناس التدرج في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد أولاً لكن لا تصل إلى حد المقاتلة ورفع السيف، ثم باللسان، ثم بالقلب، وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالسيف فهو من اختصاص الولاة، فعند أهل السنة والجماعة التدرج من اليد إلى القلب، أي من الأصعب إلى الأسهل، بخلاف المعتزلة من الأسهل إلى الأصعب إلى القتال بالسيف دون اشتراط إذن الوالي، وإن كانوا يستحبون ذلك.

قال الإمام البربهاري[٤] رَحِمَهُ اللَّهُ: «والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد واللسان والقلب بلا سيف»[٥].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وليس لأحد أن يزيل المنكر بما هو أنكر منه، مثل أن يقوم واحد من الناس يريد قطع يد السارق، وجلد الشارب، ويقيم الحدود؛ لأنه لو فعل ذلك لأفضى إلى الهرج والفساد؛ لأن كل واحد يضرب غيره، ويدعي أنه استحق ذلك، فهذا ينبغي أن يقتصر فيه على ولي الأمر..»[٦].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (١٤٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٤٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٤٤).

(٤) هو أبو محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري الحنبلي البغدادي، كانت وفاته عام ٣٢٩هـ، انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة (٢/١٨ ـ ٤٥)، والأعلام للزركلي (٢/٢٠١).

(٥) شرح السنة للبربهاري (١٠٥).

(٦) مختصر الفتاوى المصرية (٥٧٩).

وقد نص غير واحد من أهل العلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا اقتضى شهر سلاح فلا بد فيه من إذن ولي الأمر لئلا يؤدي ذلك إلى فتنة[١].

٢ ـ وافق النشار المعتزلة في إقامة الجهاد في سبيل الله على كل من خالف أوامر الله ونواهيه حتى ولو كان مسلماً، يريد بذلك مسألة الخروج على الإمام الفاسق والظالم، واعتبر هذا الأمر مسلماً به عند أغلب الطوائف الإسلامية، وامتدحهم على ذلك، ووصفه بأنه أمر أخلاقي عملي سياسي، ولكن العجيب في الأمر أنه يراه أصلاً سياسياً بحتاً، أي لا يستند على أسس دينية، وإنما مقصوده هو إقامة الحرية السياسية للشعوب، وعلى هذا الكلام عدة ملحوظات منها:

الملحوظة الأولى: أن الخروج على الحاكم المسلم إذا جار وظلم، فيه مخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة، فقوله بأنه أصل يكاد أن يكون مسلماً به عند أغلب الطوائف والفرق الإسلامية، يوهم بأن أهل السنة والجماعة ضمن تلك الفرق والطوائف الموافقة، وهو خطأ محض.

قال الإمام أحمد رحمه الله: «ومن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقروا له بالخلافة بأي وجه كان بالرضا أو الغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين وخالف الآثار عن رسول الله ﷺ، فإن مات الخارج مات ميتة جاهلية، ولا يحل قتال السلطان، ولا الخروج عليه لأحد من الناس، فمن فعل ذلك فهو مبتدع على غير السنة والطريق»[٢].

وقال أبو عثمان الصابوني: «ولا يرون ـ أي: أصحاب الحديث ـ الخروج عليهم بالسيف، وإن رأوا منهم العدول عن العدل إلى الجور والحيف»[٣].

وقد فصَّل د. عبد الله الدميجي في هذه المسألة في كتابه الإمامة العظمى ومما خرج به ما يلي، قال: «أمَّا الإمام المقصر، وهو الذي يصدر عنه مخالفات عملية، أو تساهل في الالتزام بأحكام الشرع، فهذا تجب طاعته ونصحه، وعليه تحمل أحاديث: «.. فليكره ما يأتي من معصية الله، ولا ينزعن يداً من طاعة»[٤]، وما في معناها، وأن الخروج عليه حرام، وإذا كان باجتهاد فهو خطأ.

أمَّا الفاسق والظالم والمبتدع: وهو المرتكب للمحظورات والكبائر دون ترك الصلاة، لا سيما ظلم الحقوق أو دعوة إلى بدعة، فهذا يطاع في طاعة الله، ويعصى ـ مع الإنكار عليه ـ في المعصية، ويجوز عزله إن أمكن بأحد الطرق السلمية السابقة ـ عدا السيف ـ

(١) انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خالد السبت (٣٣٢).
(٢) شرح أصول السنة للإمام أحمد (١٠٠) بشرح الجبرين.
(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (٢٩٤).
(٤) أخرجه مسلم (٣/ ١٤٨٢)، ح(١٨٥٥).

بشرط ألّا يترتب على ذلك مفسدة أكبر، فإن لم يكن ذلك وجب المبالغة في الإنكار عليه، والتحذير من ظلمه وبدعته حتى لو أدى الأمر إلى الاعتزال عن العمل معه، والتعرض لأذاه بشرط ألّا يكون سبب ذلك حقاً شخصياً، وعلى هذا تحمل أحاديث: «**من جاهدهم بنفسه فهو مؤمن..**»[١]، وحديث: «**من دخل عليهم وأعانهم على ظلمهم..**»[٢] وما في معناها مع حديث: «**فاصبر وإن جُلد ظهرك وأخذ مالك..**»[٣]، وعلى هذا تحمل أيضاً أقوال الأئمة الأربعة ونحوهم وأفعالهم، وما أصابهم بسبب ذلك من محن»[٤].

الملحوظة الثانية: هي قول النشار إن المعتزلة لم تقم هذا الأصل على أسس دينية، بل على أسس سياسية فيه ظلم للمعتزلة. فقد قال: «إن هذا الأصل سياسي بحت، إنه يحمل بلا شك في ألفاظه شعاراً دينياً أو وسماً قرآنياً، ولكن كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعوب، وأن على الشعوب أن تثور ضد حكامها إذا ما ظلمت»[٥].

إنَّ المعتزلة في ذلك الزمن لم يعرفوا العلمانية بعد، ولم يقصروا هذا الأصل على الخروج على أئمة الجور، بل انطلقوا في هذا الأصل من أساس ديني، وإن كان استدلالهم عليه أولاً بأدلة عقلية ثم بأدلة سمعية، فهم انطلقوا من منطلقات دينية على حسب معتقدهم، ويدخلون في المنكر ـ كما تقدم ذلك ـ مخالفتهم في هذه الأصول الخمسة، لذلك لما مال إلى معتقدهم بعض خلفاء بني العباس وكانوا وزراء له، تسلطوا في تلك الفترة على أهل السنة والجماعة خصوصاً وعلى غيرهم من الفرق عموماً، بناء على هذا الأصل، والله تعالى أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم (١/ ٧٠)، ح(٥٠)، لكن لفظه «فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن».
(٢) أخرجه أحمد (٨/ ٦٢) رقم (٥٧٠٢) وصححه أحمد شاكر.
(٣) أخرجه البخاري (١٣/ ٣٥)، ومسلم (٣/ ١٤٧٥)، ح(١٨٤٧).
(٤) الإمامة العظمى (٥٤٧).
(٥) نشأة الفكر (١/ ٤٤١).

المبحث الثالث

موقف النشار من أئمة المعتزلة

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من واصل بن عطاء.

المطلب الثاني: موقف النشار من عمرو بن عبيد.

المطلب الثالث: موقف النشار من أبي الهذيل العلَّاف.

المطلب الرابع: موقف النشار من النظَّام.

المطلب الخامس: موقف النشار من معمر بن عبَّاد السلمي.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من واصل بن عطاء

أولاً: العرض:

يذكر النشار أنَّ واصل بن عطاء كان يكنى بأبي حذيفة، ويلقب بالغزَّال، وأنه ولد عام ٨١هـ، ويرجح أنه كان مولى لبني هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي[1]، ويرجح أيضاً أنه ولد حراً؛ لأنه كان يرسل البعوث إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وهذا لا

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٨١).

يمكن أن يقوم به عبد، بل هذا شأن الأحرار، ويرجح أنه لقب بالغزال لمهنته، لا لأنه كان يلازم الغزالين ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن، كما يذكر ذلك ابن خلكان، ويرى أن في هذه النسبة ما يدل على أن أصله ليس عربياً[١].

ويرى أنَّه تربى في مدرسة أولاد محمد ابن الحنفية، فقد تتلمذ على أبي هاشم والحسن ابني محمد ابن الحنفية، فأخذ عن الأول الاعتزال، وأخذ عن الثاني الإرجاء، ولكنه لم يتابعه فيه، وفي هذه المدرسة تعرَّف على آراء الغلاة من الشيعة: السبئية والكيسانية وغيرهما.

ويرى أن من الخطأ القول بأنه تتلمذ على محمد ابن الحنفية.

ويجيز احتمال مقابلته غيلان بن مسلم، وأن آراء الأخير في القدر قد صادفت هوى في نفسه ـ كما يعبِّر النشار ـ ولكنَّه يرى أن من الخطأ القول بأنه تتلمذ على معبد الجهني؛ لأنه قد توفي تقريباً في العام الذي ولد فيه واصل، ولكن يرى احتمال تأثره بآراء معبد. ويرى أنه تتلمذ على الحسن البصري، وأخذ عنه الفقه، وكذلك القول بالقدر، إلَّا أن الحسن تراجع عن ذلك، ويرى أن هذا الأمر مجمع عليه عند كتاب أهل السنة.

ويرى أنه قد التقى بالجهم بن صفوان عن طريق تلميذه حفص بن سالم، ولم يكن لقاء مباشراً[٢].

ويصف النشار واصل بن عطاء بصفات عظيمة سأذكر بعضاً منها:

يقول: «وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها»[٣].

ويقول: «ونستنتج من خطبته هذه أن واصل بن عطاء كان من القوة بحيث كان يفكر في القضاء على أعدائه من الملاحدة، ولكنه في الوقت نفسه كان يمثل صفات المعتزلة: وهي التقوى الكاملة والتدين»[٤].

ويقول: «يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل، كان رجلاً متعبداً ديناً، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكري المعتزلة جميعاً»[٥].

ويقول: «ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقي وهو نفرتهم للمجادلة، والدفاع عن الإسلام ضد أعدائه، وأهم هؤلاء أصحاب الغنوص»[٦].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٨٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٨٢، ٣٨٣).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٨١).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٨٦).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٨٧).
(٦) المرجع السابق نفسه.

ثانياً: النقد:

أعطى النشار صورة واضحة عن واصل بن عطاء رغم قلة المعلومات الواردة في كتب التاريخ والوفيات عن حياته، وقد كانت له استنباطات جيدة، وموقف واضح من واصل بن عطاء، ويمكن نقده من خلال الأمور التالية:

١ ـ تميز النشار في ترجمته واصل بن عطاء برجوعه إلى كثير من المصادر التاريخية، وكتب المقالات، وحاول من خلالها أن يرسم صورة متكاملة عن واصل بن عطاء من طفولته إلى وفاته.

٢ ـ رجَّح النشار أنَّ واصل بن عطاء كان غزَّالاً، ولذلك لقِّب بالغزَّال، وقد خالف بذلك كل من تعرَّض للقب واصل من المؤرخين، فجميعهم قد تابع المبرِّد في كتابه الكامل[(١)] بجعل سبب تلقيبه بذلك جلوسه في سوق الغزالين بجوار أحد أصدقائه ليعرف المتعففات من النساء، فيجعل صدقته فيهن[(٢)].

قال الغرابي: «قال كل المؤرخين الذين كتبوا عن واصل رواية عن المبرِّد في كتابه الكامل وهي: واصل بن عطاء لم يكن غزالاً، ولكن كان يلقب بذلك؛ لأنه كان يلزم أبا عبد الله صديقاً له ليعرف المتعففات أو المنقطعات من النساء فيجعل صدقته لهن»[(٣)].

وقال ابن المرتضى: «ومن هذه الطبقة ـ يعني: الرابعة من طبقات المعتزلة ـ واصل بن عطاء. قال المبرد ويكنى بأبي حذيفة، ويلقب بالغزال، ولم يكن غزالاً لكنه يلزم الغزالين.. وقال الجاحظ: وقيل له الغزال كما يقال لخالد الحذاء ولم يكن حذاءً، وأبو سعيد المقبري؛ لأنه كان يلزم المقابر، وكان واصل يلزم أبا عبد الله الغزال صديقاً له، ليعرف المتعففات من النساء فيجعل صدقته لهن، وكان يعجبه ذلك»[(٤)].

وعند التأمل في ترجيح النشار تظهر لنا قوته؛ لأن الغالب على أئمة المعتزلة أنهم كانوا يتلقبون بمهنهم؛ كالعلَّاف والنظام والشحام والإسكافي وغيرهم، وكذلك عند النظر إلى كلام المبرد والجاحظ وغيرهما ممن تابعهما فيه بأن سبب التلقيب مجالسته لأحد أصدقائه الغزالين من أجل التصدق على المتعففات من النساء، فهل هذا السبب يدعوه لملازمة سوق الغزالين؟ وألا يوجد طريق لمعرفة المتعففات من النساء إلَّا في الأسواق، وفي

---

(١) انظره في (٢/ ١٢٣).

(٢) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (٢٣٩) تحقيق فؤاد سيد، والمنية والأمل لابن المرتضى (٤٢) تحقيق النشار، ومعجم الأدباء (٦/ ٢٧٩٣)، والوافي بالوفيات (٢٧/ ٢٤٥)، وتاريخ الإسلام (٥٥٩)، حوادث ووفيات (١٢١ ـ ١٤٠).

(٣) تاريخ الفرق الإسلامية (٧٥) حاشية رقم (١).

(٤) فرق وطبقات المعتزلة، أو المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (١٤٦) تحقيق محمد جواد مشكور (٤٢) تحقيق النشار.

سوق الغزالين بالذات؟، فهذا مما يدل على ضعف هذا القول، وعلى قوة ترجيح النشار، وأن واصلاً لقب بالغزال لمهنة الغزل التي كان يمتهنها.

وقد استنتج النشار من كون واصل غزالاً دليلاً على كونه ليس من أصل عربي، وهذا استنتاج مقبول إذا نظرنا إلى واقع عصر واصل، وأن تلك المهنة كان يمتهنها العجم والموالي، فيمكن أن يضم هذا الأمر للدلالات الأخرى التي تدل على كون واصل ليس من أصل عربي.

٣ ـ رجَّح النشار أنه كان مولى لبني هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي.

وأمَّا ياقوت الحموي فقد جزم بأنه مولى لبني ضبة[١]، وأمَّا الذهبي فقد جزم بأنه مولى لبني مخزوم، وقال: «وقيل: ولاؤه لبني ضبة»[٢]، وكذلك الصفدي[٣]. ولم يذكر أنه مولى لبني هاشم إلَّا ابن المرتضى، وعنه أخذ النشار.

يقول ابن المرتضى: «وقيل: إنه مولى لضبة، وقيل: لبني مخزوم، وقيل: لبني هاشم»[٤].

قال النشار: «على أنه يبدو لي أنه كان مولى لبني هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي»[٥].

وعند النظر في سبب ترجيح النشار قوله نجده سبباً ضعيفاً؛ وذلك لأن المعتزلة وخاصة الزيدية منهم كابن المرتضى يحاولون جاهدين ربط مذهب المعتزلة بآل البيت، وأن واصلاً تلقى من أبي هاشم ومن أبيه مذهب الاعتزال، ولذلك نجد أن أبا القاسم البلخي لا يجعله مولى لبني هاشم، بل يجعله خالاً لأبي هاشم، وكل ذلك دون اعتماد على شيء صحيح[٦].

٤ ـ يرجح النشار أن واصل ولد حراً؛ لأنه كان يرسل البعوث إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، فهو وإن كان مولى إلَّا أنه لم يكن عبداً. وعند الرجوع إلى كتب التاريخ والسير فإنها لم تتعرض لهذه القضية، فقد ذكرت أنه كان مولى، ولم تذكر هل عاش في الرق فترة ثم حرر، ولكن بعض المصادر أشارت إلى أنه كان له مال ورثه من أبيه، فلو صحت هذه الرواية فهي تؤكد ترجيح النشار بأنه ولد حراً.

قال القاضي عبد الجبار: «وروي أنه ورث عن أبيه عشرين ألف درهم، فلم يمس منها شيئاً، وأمر أن تجعل في كوة، فحرست له خلف باب داره، ثم قال لأصحابه: من احتاج

---

(١) انظر: معجم الأدباء (٦/ ٢٧٩٣).
(٢) سير أعلام النبلاء (٥/ ٤٦٤).
(٣) انظر: الوافي بالوفيات (٢٧/ ٢٤٥).
(٤) فرق وطبقات المعتزلة (٤٢)، تحقيق النشار.
(٥) نشأة الفكر (١/ ٣٨١).
(٦) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (٢٣٤) تحقيق فؤاد سيد.

إلى شيء منه فليأخذه، ومن كان عنده فضل فليبق لمن يحتاج إليه، وكانوا يفعلون ذلك إلى أن مات، وهو ابن إحدى وخمسين سنة»[١].

٥ ـ يرى أنه من الخطأ القول بأنه تتلمذ على محمد ابن الحنفية، وهذا صحيح، وقد تقدم بيان وجهه من ناحية النظر إلى تاريخ وفاة محمد ابن الحنفية، فقد توفي عام (٨١هـ)، وولد واصل عام (٨٠هـ).

٦ ـ يرى أنه تتلمذ على ابني محمد ابن الحنفية: أبي هاشم والحسن، وقد تقدم بيان خطأ ذلك، وأنه من طلب تزيين المعتزلة مذهبهم بإسناده لأهل البيت إلى علي بن أبي طالب إلى رسول الله ﷺ.

٧ ـ قد أجاد وأفاد في بيان علاقته بكل من غيلان الدمشقي، ومعبد الجهني، والجهم بن صفوان، فإن هؤلاء من المصادر التي استقى منها واصل مذهبه، فقد تأثر في مذهبه نفي الصفات بالجهم بن صفوان، وفي قوله بنفي القدر بكل من غيلان ومعبد.

٨ ـ أجاد في إيضاح صلته بالحسن البصري، وأن علاقته به قد انتهت بطرده من مجلسه لما ابتدع في الدين القول بالمنزلة بين المنزلتين.

٩ ـ أخطأ النشار بكيله المديح العجيب لهذا المبتدع الضال، ووصفه إياه بالتقوى الكاملة، والعبادة العظيمة، والدفاع المستميت عن الإسلام وعقائده، ولنقارن ذلك بما قال فيه بعض علماء أهل السنة والجماعة.

قال الإمام الذهبي عنه: «وهو من رؤوس المعتزلة، بل معلمهم الأول، والخوارج لما كفرت بالكبائر، قال واصل: بل الفاسق لا مؤمن ولا كافر بل هو في منزلة بين المنزلتين، فطرده لذلك الحسن، فمن ثم قيل لهم المعتزلة لذلك».

فهذا الذهبي يصفه بأنه على رأس فرقة ضالة، وأنه طرد من مجلس العلم.

وقد ذكر الذهبي رواية لو صحت فهي جرأة من واصل على كتاب الله، مفادها أنه كان يقرأ القرآن، فيغير الكلمات التي فيها حرف الراء بكلمات أخرى.

يقول الذهبي: «ويحكى أنه كان يمتحن بأشياء في الراء ويتحيل لها حتى قيل له، اقرأ أول سورة براءة، فقال على البديهة: «عهد من الله ونبيه إلى الذين عاهدتم من الفاسقين، فسيحوا في البسيطة هلالين هلالين»»[٢].

وقال ابن حجر في لسان الميزان عنه: «قال أبو الفتح الأزدي: رجل سوء كافر»[٣].

وقال عنه: «وكان يتوقف في عدالة أهل الجمل، ويقول: إحدى الطائفتين فسقت لا

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (٢٣٩).
(٢) تاريخ الإسلام (٥٥٩)، حوادث ووفيات (١٢١ ـ ١٤٠)، وانظر: الوافي بالوفيات (٢٧/ ٢٤٧).
(٣) لسان الميزان (٧/ ٣٠٩).

بعينها، فلو شهد عندي علي وعائشة وطلحة على باقة بقل لم أحكم بشهادتهم»[١].

فهل الذي يتوقف في تعديل علي رضي الله عنه، وعائشة رضي الله عنها، وطلحة رضي الله عنه، يعتبر مدافعاً عن الإسلام، متديناً به؟ يقول الصفدي: «فجوز الفسق على هؤلاء السادة المشهود لهم بالجنة من رسول الله ﷺ، وعنده أن الفاسق مخلد في النار، نعوذ بالله من الضلال والخذلان»[٢].

وكلام السلف كثير مشهور في التحذير من بدعة الجهمية وأهلها، ومن بدعة القدرية وأهلها، وما واصل إلا امتداد لهاتين الفرقتين المبتدعتين.

المطلب الثاني

موقف النشار من عمرو بن عبيد

أولاً: العرض:

يرجح النشار أن عمرو بن عبيد بن باب من الموالي من أصل فارسي، وأنه ولد عام ٨٠هـ، وكانت وفاته عام ١٤٤هـ.

ويرى أن عمرو بن عبيد قرين واصل أكثر منه تلميذاً له، وأن المعتزلة تنسب إليه قدر نسبتها لواصل.

ويرجح أنه لم يدرس على الإمام أبي هاشم ولا على أبيه، بل درس أولاً على الحسن البصري، ثم درس بعد ذلك على واصل بن عطاء[٣].

ويقول: «وقد أجمعت المصادر المختلفة ـ سنية كانت أو معتزلة ـ أنه كان من أكابر العلماء»[٤].

ويقول: «أما عن زهده وتدينه فتجمع المصادر عليهما، فينسبون إليه الزهد والتأله والورع والعبادة»[٥].

ويقول: «واعتبر من كبار المحدثين»[٦].

ويدافع النشار عن عمرو بن عبيد حين وصفه ابن حبان بأنه كان يشتم الصحابة، ويكذب في الحديث وهماً لا تعمداً، فقال: «ولم يفعل هذا عمرو إطلاقاً، وإنما رفض

---

(١) لسان الميزان (٧/ ٣٠٩).
(٢) الوافي بالوفيات (٢٧/ ٢٤٧).
(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٠٠).
(٥) المرجع السابق نفسه.
(٦) المرجع السابق نفسه.

من الأحاديث ما لم يوافق اجتهاده. . . »[١].

ثانياً: النقد:

لقد ترجم النشار لعمرو بن عبيد ترجمة وافية، يمكن نقدها من خلال الأمور التالية:

١ ـ وفق النشار في ترجيحه الأمور التالية:

أ ـ أن عمرو بن عبيد من الموالي من أصل فارسي.

ب ـ وأن عمرو بن عبيد رأس المعتزلة، وأنها تنسب إليه قدر نسبتها لواصل.

جـ ـ أن عمرو بن عبيد لم يدرس على الإمام أبي هاشم ولا على أبيه.

قال الإمام البخاري رَحِمَهُ اللَّهُ «عمرو بن عبيد بن باب البصري، أبو عثمان، مولى بني تميم، من أبناء فارس»[٢]. وذكر ذلك أيضاً ابن حبان في كتابه المجروحين[٣]، والخطيب البغدادي[٤].

ورجح المسعودي في مروج الذهب أن جدَّه باب من سبي كابل[٥]، وابن المرتضى يرجح أن جده من سبي بابل من ثغور بلخ[٦]، والراجح ما اختاره النشار لجزم كثير من المؤرخين به.

وهو رأس المعتزلة، كما ذكر كثير من المؤرخين.

يقول الذهبي عنه: «عمرو بن عبيد. . كبير المعتزلة، وأولهم»[٧].

ويقول ابن حجر: «عمرو بن عبيد. . رأس المعتزلة»[٨].

وأمَّا جزم النشار بأن عمرو بن عبيد لم يتتلمذ على محمد ابن الحنفية ولا على ابنه أبي هاشم فجزم صحيح؛ لأن عمرو بن عبيد ولد في السنة التي توفي فيها محمد ابن الحنفية، وما صار عمرو بن عبيد شاباً إلَّا وأبو هاشم كهلاً، ثم لم يذكر أحد من المؤرخين أن عمراً تتلمذ على أبي هاشم، والاختلاف بينهما في المعتقد كبير جداً، وكل ذلك يدل على نفي تتلمذه عليه.

٢ ـ وقد أخطأ النشار في كيل ذلك المديح الهائل لعمرو بن عبيد، حين وصفه بأنه من أكابر العلماء، ومن المحدثين العظام، والحقيقة أنه ليس له في العلم ولا في الحديث

---

(١) المرجع السابق (١/ ٤٠١).

(٢) التاريخ الكبير (٦/ ١٦٤).

(٣) انظر: المجروحين (٢/ ٦٩).

(٤) انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ١٦٤).

(٥) انظر: مروج الذهب (٣/ ٣٣٤).

(٦) انظر: فرق وطبقات المعتزلة (٤٨) تحقيق النشار.

(٧) سير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٤).

(٨) لسان الميزان (٩/ ١٨).

نصيب، وإنما ظهر منه للناس الزهد في الدنيا والورع عن أموال السلاطين، ومع ذلك لم يتورع عن الكذب على الحسن البصري رَحِمَهُ اللَّهُ، ولم يتأدب مع صحابة رسول الله ﷺ، ولم يعظم حديث رسول الله ﷺ، ولذلك ترك أهل العلم حديثه، ونهوا عن مجالسته، ووصفوه بأبشع الصفات، ومن ذلك:

أ ـ قال ابن حبان: «وكان عمرو بن عبيد داعية إلى الاعتزال، ويشتم أصحاب رسول الله ﷺ، ويكذب مع ذلك في الحديث توهماً لا تعمداً»[١].

ب ـ قال يحيى بن سعيد القطان: «قلت لعمرو بن عبيد: كيف حديث الحسن عن سمرة في السكتتين؟ قال: ما تصنع بسمرة؟ قبح الله سمرة»[٢].

جـ ـ قال أيوب: «كان عمرو بن عبيد يكذب في الحديث»[٣].

د ـ قال معاذ بن معاذ: «كان عمرو بن عبيد يقول: إن كان تبت يدا أبي لهب في اللوح المحفوظ، فما على أبي لهب من عتب»[٤].

هـ ـ قال حماد بن سلمة: قال لي حميد: «لا تأخذن عن هذا شيئاً فإنه يكذب على الحسن ـ يعني: عمرو بن عبيد»[٥].

و ـ ذكر في تاريخ بغداد أنه كان يقول: لو أن علياً وعثمان وطلحة والزبير شهدوا عندي على شراك نعلٍ ما أجزته[٦].

ز ـ أورد البغدادي قول الإمام أحمد: «ما كان عمرو بن عبيد بأهل أن يحدث عنه»[٧].

ح ـ وأورد قول يحيى بن معين: «عمرو بن عبيد ليس بشيء، رجل سوء»[٨].

ط ـ وأورد قول النسائي عنه: «متروك الحديث»[٩].

ي ـ قال ابن العماد الحنبلي عنه: «وكانت له جرأة، فإنه قال عن ابن عمر هو حشوي، فانظر هذه الجرأة والافتراء، عامله الله بعدله»[١٠].

---

(١) المجروحين (٢/ ٦٩).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٦٩)، وانظر: تاريخ بغداد (١٢/ ١٧٣)، وتهذيب التهذيب (٨/ ٧٤).

(٣) المجروحين (٢/ ٦٩)، ولسان الميزان (٩/ ١٨).

(٤) المجروحين (٢/ ٦٩)، وانظر: تاريخ بغداد (١٢/ ١٦٨ ـ ١٦٩) وفيه رده لحديث الصادق المصدوق، وسير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٤)، وتهذيب التهذيب (٨/ ٧١).

(٥) المجروحين (٢/ ٧٠)، وانظر: تاريخ بغداد (١٢/ ١٧٦، ١٧٧)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٥)، وتهذيب التهذيب (٨/ ٧٠).

(٦) انظر: تاريخ بغداد (١٢/ ١٧٥).

(٧) المرجع السابق(١٢/ ١٨١)، تهذيب التهذيب (٨/ ٧٠).

(٨) تاريخ بغداد (١٢/ ١٨١).

(٩) المرجع السابق (١٢/ ١٨١).

(١٠) شذرات الذهب (١/ ٣٤٨).

وهذا غيض من فيض مما قيل في ذمه، والتحذير منه، ولكن قد اغتر به من لم يعرف حقيقة مذهبه وخطر بدعته بسبب ما رآه عليه من الخشونة والزهد، وإظهار التعبد، كما حصل من أبي جعفر المنصور حينما مدحه بأبيات شعر لزهده عن ماله[١].

وأمَّا في هذا العصر فقد قام بعض الباحثين بتبجيله والثناء عليه من أجل الدعوة إلى إحياء مذهب الاعتزال من جديد[٢]، والله المستعان وعليه التكلان.

المطلب الثالث

موقف النشار من أبي الهذيل العلَّاف

أولاً: العرض:

يذكر النشار أن أبا الهذيل اسمه محمد بن أبي الهذيل العلَّاف، ويرجح أنه لقب بالعلَّاف لمهنته، ويعتبره دليلاً على أنه من أصل غير عربي، ويذكر الخلاف في سنة ولادته، وأنه ما بين (١٣١هـ ـ ١٣٥هـ)، وأن وفاته كانت ما بين (٢٢٧هـ ـ ٢٣٢هـ)، ويستنتج من ذلك أنه عمَّر مائة سنة[٣].

ويقول: «ويهمنا من كل هذا أنه عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة، وأنه ناقش وجادل في حضرة الخلفاء، والمأمون منهم بالذات، وأنه كان نقطة التحول الكبرى من المذهب المعتزلي الأول الساذج إلى المذهب المعتزلي الفلسفي القائم على أسس منهجية ثابتة»[٤].

ويرجح أنَّ العلَّاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية، وأنه قد تأثر بها في مذهبه.

يقول: «ومن الأدلة على أن أبا الهذيل العلَّاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية، وأنه أتقن خفاياها ما يأتي:

أ ـ ما ذكرناه من قبل من أن أبا الحسن الأشعري يقرر أن مذهبه في الصفات أخذه من أرسطاطاليس، وأن الشهرستاني يحاول دائماً وصل مذهب العلاف بالفلسفة اليونانية، ويذكر في موضع آخر أن أبا الهذيل العلَّاف شيخ المعتزلة الأكبر وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته.

ب ـ أن رؤوس الموضوعات التي وصلت إلينا تدل دلالة واضحة على صلته بالفلسفة

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (٦/ ١٠٥).

(٢) انظر: تاريخ الفرق الإسلامية للغرابي، والمعتزلة للفيومي، ومعتزلة البصرة وبغداد لرشيد الخيون.

(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٤٣).

(٤) المرجع السابق (١/ ٤٤٤).

اليونانية واطلاعه عليها.. ثم إن أبا الهذيل هو أول من وضع مذهب الجزء الذي لا يتجزأ في الإسلام، وهو مذهب فلسفي اختلف في مصدره، ومن الراجح أن يكون أبو الهذيل قد اطلع على أصوله في المذاهب اليونانية والهندية.

جـ ـ ما يذكره تلميذه العظيم النظّام، من أنه نظر في كتب الفلاسفة، فلما وصل إلى البصرة كان يعتقد أنه قد علم من الفلسفة ما لم يكن يعلمه أبو الهذيل، فلما ناظر أبا الهذيل في ذلك خيل إليه أنه لم يكن متشاغلاً قط إلا به لتصرفه فيه، وحذقه في المناظرة فيه.

د ـ فيما يخص المذاهب الغنوصية فقد اطلع أبو الهذيل عليها اطلاعاً تاماً، وقد ناظر المجوس والثنوية، ويذكر أنه أسلم الكثيرون على يديه..

هـ ـ لا نستطيع إطلاقاً أن نتصور عدم معرفة أبي الهذيل بثقافة عصره كلها، وقد عاش إبان ازدهارها، وفي أثناء قيام حركة الترجمة. ثم إنه المكافح الأعظم عن الإسلام، وكانت المذاهب الغنوصية من ناحية، واليونانية من ناحية أخرى تعمل على تقويض الإسلام، فكان لا بد أن يطلع اطلاعاً عميقاً عليها حتى تتبين له أصولها»(١).

يرى النشار أن العلَّاف هو أول فلاسفة المعتزلة، بل الممثل الأول للفلسفة الإسلامية، وأنه وضع مذهباً فلسفياً متناسقاً صدر فيه عن أصالة فكرية ممتازة(٢).

ويرى أنه أخلص للإسلام أكبر إخلاص، ولذلك اتجه إلى غامض الكلام ولطيفه وتعمق فيه ليرد على الدهرية والملاحدة والفلاسفة(٣).

وقد عرض النشار فلسفة العلّاف وقسمها إلى ثلاثة أقسام، سمَّى كل قسم منها مشكلة، وسألخصها في الأمور التالية:

١ ـ يرى النشار أن تصور الذات الإلهية والصفات عند العلّاف يدخل في الإطار العام لمذهب المعتزلة.

يقول: «فلا فرق عنده بين الذات والصفة، هما شيء واحد، فالله عالم بعلم، هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو. ويعمم نفس الأمر في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته..»(٤).

ويقول: «وننتقل إلى المتشابهات، ويرى أبو الهذيل العلَّاف أنه يمكن تفسيرها في ضوء هذا المنهج، فوجه الله هو هو الله، ونفسه هي هو الله، ويتأول ما ذكره الله من اليد أنها نعمته، يتأول قول الله: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: ٣٩] أي: بعلمي، بل إننا نراه يتأول الرؤية

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٤٤، ٤٤٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ٤٤٣).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٥٠).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٥٣).

بأنها هي العلم»[١].

ثم يوضح موقفه من ذلك بقوله: «نستطيع أن نرى من هذا أن أبا الهذيل يذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد، ولا يقبل إطلاقاً أن يحمل على الذات صفة من الصفات مستقلة عنه، فالذات هي كل شيء، أو الذات والصفات شيء واحد، أو أن الصفات وجوه للذات، أما حمل صفة هي غير الذات على الذات، أو تعدد الصفات التي تحمل على الذات، فيؤدي إما إلى تثنية الذات، وإما إلى تعدد الذات. فالصفات إذن ـ وصفات الذات على الخصوص ـ هي اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات. ومع أن تلك المحاولة كانت إثبات التوحيد في أسمى صورة، غير أن أهل السنة والجماعة ـ وكانت طريقتهم إثبات الصفة حتى تكون صورة لله ـ تقدس وتعالى ـ اعتبروا محاولة المعتزلة والعلّاف بالذات محاولة غير صحيحة»[٢].

ويرى أن العلَّاف لم يأخذ هذا المذهب من أرسطو؛ لأن نفي الصفات قد تقرر من قبل على يد واصل، ولكن العلَّاف استفاد جزئياً من فلسفة أرسطو، فأضفى على المذهب المعتزلي النسق الفلسفي أو الروح الفلسفي[٣].

ويرى أنه لم يأخذه من الأفلاطونية المحدثة؛ لأنهم وإن قالوا إن الله عالم بذاته لا بعلم، فهم يريدون أن الله لا يعلم إلا ذاته، ولا يعلم غيره من الموجودات، أمَّا العلَّاف وإن قال إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، فمعناه أن الله يعلم ذاته ويعلم غير ذاته[٤].

ويرى أن الشهرستاني قد تجنى على العلَّاف حين اعتبر وجوه الذات عند أبي الهذيل هي عينها أقانيم النصارى، فوجوه الذات عنده تعني: أن الذات واحدة لا تعدد فيها بحال، إن نظرت إليها من وجه المقدورات فهي قدرة، ومن وجه المعلومات فهي علم، ومن وجه المرادات فهي إرادة[٥].

ويذكر عن الأشعري أن العلَّاف يقول: «إن لمعلومات الله كلّاً وجميعاً، ولما يقدر الله عليه كل وجميع». فقال: «كان الغرض من كل هذا ـ كما قلنا ـ أن يميز أبو الهذيل العلَّاف بين القديم والمحدث، فكل من المحدثات له غاية ينتهي إليها. وبالتالي ينتهي العلم بها إلى غاية المحدث، ولكن علم الله متجدد. غير أن ما تنكب فيه الطريق هو قوله إن ما يقدر عليه من اللطف له غاية. وأهل السنة يؤمنون بأن فعل الله لا يتناهى، أو بمعنى أدق: إن من الممكن التسليم ـ وهذا ما لم يفعله أهل السنة والجماعة ـ بأن علم الله

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٥٤).
(٢) المرجع السابق (١/ ٤٥٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٥٥).
(٤) المرجع السابق (١/٤٥٦).
(٥) المرجع السابق نفسه.

يتناهى في إحاطته بالمعلومات، ولكن قدرة الله بالمعلومات لا تتناهى عقلاً، يقدر على المقدور وعلى غير المقدور، ويقدر على أضعاف أضعافه إلى ما لا نهاية»[١].

ويذكر أن قول العلّاف: «إن لمقدورات الله ومعلوماته نهاية»، قد أدت به إلى القول بفكرة سكون أهل الجنة، فحركات أهل الخلدين تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، أو تجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، أو تجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار.

فيقول النشار: «وهنا تتبين لنا العلة في فكرة أبي الهذيل عن فناء مقدورات الله، وتأدية هذه الفكرة إلى فكرة السكون، أراد أبو الهذيل أن ينكر فكرة قدم الحركة عند الدهرية، ويبدو أن الدهرية هؤلاء كانوا طائفة من الثنوية اعتنقت فكرة ديمقريطس في الذرات وأنها متحركة أبدية أو أن الحركة غير متناهية.

ومن المحتمل أيضاً أن أبا الهذيل كان ينكر الفكرة الأرسطاطاليسية في أن حركة العالم أبدية. ويبدو أن النزاع قد استعر بين طائفة الدهرية وبين المسلمين، وأنهم قد حاولوا إثبات قدم الحركة وسرمديتها، قياساً على فكرة الإسلام، بأن الجنة والنار أبديتان، وأن حركات أهلها لا تنقطع، فأعلن أبو الهذيل ـ خلال بحث دقيق في القدرة ـ أن المقدورات تنتهي، وبالتالي تنتهي حركات أهل الخلدين إلى سكون مطلق»[٢].

٢ ـ في مسألة الصلاح والأصلح، يرى النشار أن العلّاف على مذهب المعتزلة في ذلك، بل هو واضع أصولها، وأن الله لا يفعل إلا الأصلح لا ما هو دونه، فيعلق النشار على ذلك بقوله: «فمن الواضح تماماً أن قدرة الله عند المعتزلة مقيدة بقدرة الإنسان، يستطيع الله فعل الأصلح فقط، وليس في قدرته فعل إلا ما هو أصلح، والإنسان يستطيع فعل ما هو دونه من الأفعال»[٣].

ثم ذكر نقد ابن الراوندي لأبي الهذيل، وأن مؤداه أن الله مجبور على فعل واحد، ومن ثم فهو صورة، فعلق على ذلك بقوله: «ما أشد ما يقوله ابن الراوندي، وما أشد ما يهاجم به أبا الهذيل، ولكن أليس من الحق أن أبا الهذيل قد جعل الله مطبوعاً على فعل واحد؟ وهذا هو جوهر النقد»[٤].

ثم ذكر دفاع الخياط عن العلّاف، وقال: «هذا كل ما قاله الخياط، وما كان أسهل الطريق أمامه وأمام المعتزلة جميعاً لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة: أن الله هو الفاعل لكل شيء على الحقيقة، وأن في قدرته الخير والشر جميعاً»[٥].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٦٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٤٦٣).

(٣) المرجع السابق (١/ ٤٦٦).

(٤) المرجع السابق (١/ ٤٦٧).

(٥) المرجع السابق نفسه.

٣ ـ يذكر النشار في مسألة الجوهر الفرد عن العلَّاف، أنه أول فيلسوف مسلم حلَّ المشكلة الطبيعية، وأنه أول مفكر نادى بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وبعد أن شرحها بين موقفه منها بقوله: «وبعد، فقد أراد هذا الشيخ القديم من مشيخة المعتزلة أن يفسر الآيات القرآنية في إرادة الله وعلمه وقدرته وإحاطته بالموجودات من أمثال: ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨]، ﴿بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]، إنه لم يلجأ إلى تفسير لفظي، أو ذوق صوفي، أو توقف مع ظاهر الآيات، بل اقتنص ـ في محاولة من أبرع المحاولات ـ مذهب الذرات؛ مذهب الجزء الذي لا يتجزأ، من نسق الفلسفة العام، ووضعه في صورة إسلامية واضحة المعالم. ولم يذكر أحد أبداً من أعدائه أنه دنس به الفكر الإسلامي، بل اعتنقه المعتزلة فيما بعد ـ اللهم إلا النظام ـ ثم اعتنقه الأشاعرة على خلاف طفيف مع أبي الهذيل، وحاربه عالم ظاهري هو ابن حزم، كما حاربه الفلاسفة الإسلاميون جميعاً، الذين اعتنقوا ـ على تفاوت ـ إمَّا مذهب الهيولي الارسطاطاليسي، وإما مذهب الفيض والصدور الأفلاطوني المحدث»[١].

ثانياً: النقد:

لقد أجاد وأفاد النشار في ترجمته العلَّاف وبيان مذهبه، ويمكن نقده في هذا الموضوع في الأمور التالية:

١ ـ أحسن النشار حين رجح أن العلَّاف لقب أطلق على أبي الهذيل لمهنته، فقد ذكر غير واحد أنه أطلق عليه لسكناه في حي العلافين.

يقول ابن المرتضى: «وكان يلقب بالعلَّاف؛ لأن داره بالبصرة كانت في العلَّافين»[٢].

ولكن المعروف عن أئمة المعتزلة أنهم كانوا يلقبون بمهنهم، فقد كانوا من الموالي، وقد تقدم ذلك.

يقول ابن الأثير: «العلَّاف: ـ بفتح العين وبعدها لام ألف ثم فاء ـ يقال هذا لمن يبيع العلف ويجمعه، ولعل بعض أجداد المنتسبين كان يفعل ذلك، وعرف به جماعة»[٣].

٢ ـ ذكر أن العلَّاف يعتبر نقطة التحول الكبرى في المذهب المعتزلي من الساذج إلى الفلسفي القائم على أسس منهجية ثابتة، وهذا صحيح، ذكره غير واحد من أهل العلم:

قال البغدادي عنه: «شيخ المعتزلة، ومصنف الكتب في مذاهبهم»[٤].

وقال عنه الذهبي: «شيخ الكلام، ورأس الاعتزال»[٥].

---

(١) المرجع السابق (١/ ٤٧٣).
(٢) المنية والأمل (١٥٦)، وانظر: طبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار (٥٤).
(٣) اللباب في تهذيب الأنساب (٢/ ١٣٣).
(٤) تاريخ بغداد (٤/ ١٣٦).
(٥) سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٣).

وقال عنه أيضاً: «شيخ المعتزلة، ورأس البدعة»[(١)].

وقال عنه الشهرستاني: «شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة، ومقرر الطريقة، والمناظر عليها»[(٢)].

وقال عنه الملطي: «وأبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله، وهو أبوهم وأستاذهم، وكان الخلفاء الثلاثة: المأمون والمعتصم والواثق يقدمونه ويعظمونه، وكان الوزير ابن أبي دؤاد من تلامذته، وكان لا يقوم له في الكلام خصم، يصوغ الكلام صياغة»[(٣)].

٣ ـ قد أحسن النشار حين أثبت بالأدلة أن العلَّاف اطلع على الفلسفة اليونانية وغيرها، وأنه أتقن خفاياها، ولذلك فقد تأثر بها في أثناء مناظراته ومجادلاته، وفي عقيدته أيضاً.

٤ ـ أخطأ النشار حين مدح العلَّاف بأنه أخلص للإسلام أكبر إخلاص، فكيف يكون ذلك ممن يترك نصوص الكتاب والسنة، ويعطلها، ويتجه في نصرة الإسلام إلى غيرها، كما يذكر ذلك النشار نفسه، وكيف يكون ممثلاً للفلسفة الإسلامية الأصيلة، وهو قائم على غير الكتاب والسنة، بل على فلسفات عصره من يونانية وغيرها.

يقول عنه الخطيب البغدادي: «وكان خبيث القول، فارق إجماع المسلمين، وردَّ نص كتاب الله ﷻ إذ زعم أن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيها، حتى لا ينطقوا نطقة، ولا يتكلموا بكلمة، فلزمه القول بانقطاع نعيم الجنة عنهم، والله تعالى يقول: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ﴾ [الرعد: ٣٥]»[(٤)].

ويقول عنه ابن قتيبة: «ثم نصير إلى قول أبي الهذيل العلَّاف، فنجده: كذاباً، أفاكاً»[(٥)].

ويقول الإسفراييني عنه: «وله فضائح كثيرة فيما أحدثه من البدع، حتى كفر بتلك البدع جميع الأمة، وكفر أيضاً سائر المعتزلة، وصنف المردار من المعتزلة كتاباً في تكفير أبي الهذيل، وكذا الجبائي، وذكروا في تصنيفيهما أن قوله يؤدي إلى قول الدهرية»[(٦)].

٥ ـ أخطأ النشار حين أثنى على طريقة العلَّاف في كلامه عن ذات الله وصفاته، واعتبرها محاولة لإثبات التوحيد في أسمى صورة. ومما لا شك فيه أن إثبات التوحيد

---

(١) العبر (١/ ٣٣٢).
(٢) الملل والنحل (١/ ٤٩).
(٣) التنبيه والرد (٣٩).
(٤) تاريخ بغداد (٤/ ١٣٦).
(٥) مختلف الحديث (٤٣).
(٦) التبصير في الدين (٥٩).

المتعلق بأسماء الله وصفاته في أسمى صورة أن نؤمن بكل ما أخبرنا الله به عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ نفياً أو إثباتاً دون التعرض لذلك بالتحريف أو التعطيل أو التكييف أو التمثيل، فهذا هو توحيد الأسماء والصفات في أسمى صورة، إثبات للوارد بلا تمثيل، وتنزيه الله عن مماثلة المخلوقات دون تعطيل لما ثبت له من الأسماء والصفات[١].

وأمَّا طريقة العلَّاف حين جعل صفات الله مترادفة في معناها، وأن العلم والقدرة والإرادة بمعنى واحد، وكلها تعني الذات، فهذا أمر باطل عقلاً وشرعاً، ومتلقى من الفلسفات المنحرفة في ذلك العصر[٢].

يقول الخطيب البغدادي عنه: «وجحد صفات الله التي وصف بها نفسه، وزعم أن علم الله هو الله، وقدرة الله هي الله، فجعل الله: علماً وقدرة، تعالى الله عما وصفه به علواً كبيراً»[٣].

ويقول الشهرستاني عن مذهب العلّاف في الصفات: «وإنما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم كما سيأتي..»[٤].

ويقول الإسفراييني عنه: «ومن فضائحه قوله: بأن علم الباري هو هو، وقدرته هي هو، ولو كان كما قاله لم يكن عالماً ولا قادراً، ولكن علمه قدرته، وقدرته علمه، وكان لا يتحقق الفرق بينهما إذا كانا يرجعان إلى ذات واحدة»[٥].

٥ ـ أخطأ النشار حين التمس المعاذير لسوء أدب العلَّاف مع الله ﷻ حين جعل لعلم الله وقدرته نهاية، بأنه أراد الرد على الدهرية، وأنه وصل إلى ذلك من خلال بحث دقيق، أدى به إلى القول بأن حركات أهل الجنة تنقطع. فهذا الثناء العاطر من النشار على فكر العلَّاف المذموم المخالف لنصوص الكتاب والسنة صراحة لا مبرر له، سوى إثبات أن للعلاف فلسفة إسلامية أصيلة.

يقول الشهرستاني عن مذهب العلَّاف: «وهذا قريب من مذهب جهم إذ حكم بفناء الجنة والنار، وإنما التزم أبو الهذيل هذا المذهب؛ لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم: أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها، إذ كل واحدة لا تتناهى. قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهى

---

(١) انظر: التدمرية (٧ ـ ١٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٨).

(٣) تاريخ بغداد (٤/ ١٣٧).

(٤) الملل والنحل (١/ ٥٠).

(٥) التبصير في الدين (٦٠).

أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون»[١].

ويقول ابن تيمية: «ومنهم من يقول: نحن نقول بفناء الحركات دون فناء الأجسام، كما قاله أبو الهذيل العلَّاف إمام المعتزلة، وهذا يستلزم وجود الأجسام خالية عن الحركة، وإذا جوَّز ذلك في المستقبل فليجوزه في الماضي، فيلتزم ما فر منه من قِدَم الأجسام»[٢].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن آفة المتكلمين في طريقتهم في إثبات وجود الله، واعتمادهم فيها على امتناع حوادث لا أول لها، مما جعلتهم يلتزمون من أجلها لوازم باطلة في أصول الدين[٣].

وقال: «والتزم لأجلها أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة..»[٤].

٦ ـ قد أحسن النشار في نقده نظرية الصلاح عند العلاف والمعتزلة، وقد تقدم كلام أهل السنة والجماعة حول هذه المسألة.

٧ ـ أخيراً: أثنى النشار على مسألة الجوهر الفرد عند العلَّاف، وأنَّه بها حلَّ المشكلة الطبيعية، وفسر الآيات القرآنية المتعلقة بالعلم والإرادة والقدرة والإحاطة، وأنه وضعها في صورة إسلامية واضحة المعالم.

وعلى هذا الكلام عدة ملحوظات منها:

أ ـ أنَّ القول بأن الأشياء تنقسم حتى تصل إلى الجوهر الفرد، وهو الجزء الذي لا يتجزأ قول باطل، أنكره أكثر عقلاء الناس، فإن الشيء ينقسم حتى يستحيل إلى شيء آخر، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإننا إذا أحضرنا ما يسمونه بالجوهر الفرد، وجعلناه بين جوهرين آخرين، فإنه حتماً سيقابل هذا بوجه، ويقابل الآخر بوجه ثانٍ، فدلَّ ذلك على إمكان انقسامه.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والخامس: قول من يقول إنها ليست مركبة لا من هذا ولا هذا (أي: لا من الجواهر المنفردة ولا من المادة والصورة)، ولا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزأ، ولا إلى غير غاية، لكن كل جزء موجود فإنه يقبل الانقسام العقلي، ولا يقبل الانقسام الفعلي، ولكنه يستحيل إذا تصغر، كما تفسد وتستحيل أجزاء المادة إذا صغرت فتصير هواء، فلا يكون في الأجزاء ما لا يتميز يمينه عن شماله، ولا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية. وهؤلاء تخلصوا من هذا المحذور وهذا المحذور، فإن مثبتة الجزء الذي لا ينقسم ألزمهم الناس بأنه لا بد أن يتميز أحد جانبيه عن الآخر، وما كان

---

(١) الملل والنحل (١/ ٥٢).
(٢) الصفدية (٢/ ٣١).
(٣) انظر: درء التعارض (١/ ٣٨ ـ ٤١).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٠).

كذلك فهو يقبل الانقسام المتنازع فيه..»[(١)].

ب ـ قوله بأنَّه بنظرية الجوهر الفرد حلَّ المشكلة الطبيعية قول خاطئ بعيد عن الحقيقة، عند عامة العلماء سواء علماء الطبيعة أو علماء الشريعة، فإن نظرية الجوهر الفرد ترى أن جميع ما يحدث من المخلوقات إنما هو تغيير صفات الأشياء، لا أن هناك أعياناً جديدة تحدث، وهذا من أعظم الباطل، لمخالفته العقول السليمة، والنصوص الشرعية الواضحة، فكيف يعتبر النشار هذه النظرية حلاً لمشكلة، ويعتبره حلّاً في ضوء النصوص الشرعية؟.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود أن قول من يقول: إن هذه المخلوقات التي يخلق الله بعضها من بعض، ليس خلقه لها إلا تغيير صفاتها، وأن حقيقة كل شيء جواهر أصلية متماثلة باقية، لا تغيير حقيقتها أصلاً، ولكن تكثر تلك الأجزاء وتقل؛ كلام لا حقيقة له، وهو متضمن أموراً باطلة: إثبات جواهر قائمة بأنفسها مخلوقة وراء هذه الأعيان المشهودة، وذلك باطل لا حقيقة له.

وإثبات هؤلاء لهذه الجواهر الحسية، من جنس إثبات آخرين لجواهر عقلية قائمة بأنفسها وراء هذه الأعيان المشهودة، يسمونها المادة والصورة، وإثبات أن هذه الجواهر متماثلة، والأعيان المشهودة متماثلة، وهو أمر لا حقيقة له.

فدعوى أن خلق الله لمخلوقاته من الحيوان والنبات والمعدن ليس إلا إحداث أعراض وصفات، ليس فيه خلق لأعيان قائمة بنفسها ولا إحداث لأجسام وجواهر قائمة بنفسها، كما تحرك الرياح والمياه، وتفرق الماء في مجاريه، وهو أيضاً من أبطل الباطل.

وهذا من أعظم ضلال هؤلاء، حيث عمدوا إلى ما هو من أعظم آيات الرب الدالة الشاهدة بوجوده وقدرته ومشيئته وعلمه وحكمته ورحمته، أنكروا وجودها بالكلية، وادعوا أنه ليس في ذلك إبداع عين، ولا خلق شيء قائم بنفسه، وإنما هو إحداث أعراض، والواحد منا يقدر على إحداث بعض الأعراض، ثم اقتصروا في ذلك على مجرد إحداث أعراض وصفات.

ثم أرادوا أن يثبتوا إبداعه لجميع الأعيان بأن ادعوا وجود جواهر منفردة لا حقيقة لها، وادعوا في الأعيان تماثلاً لا حقيقة له.

ثم أرادوا أن يثبتوا حدوث هذه الجواهر بمجرد قيام الأعراض أو الحركات بها، وذلك من أبعد الأشياء الدالة على المطلوب. فاحتاجوا إلى تلك المقدمات الباطلة التي ناقضوا بها عقول العقلاء، وكذبوا بها ما جاءت به الرسل من الأنباء، واحتاجوا أن ينفوا حقيقة الرب بعد أن نفوا حقيقة مخلوقاته. وآل الأمر بهم: إما إلى نفي صفاته أيضاً، وإما إلى

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٤٣).

إثبات صفات لا موصوف لها، كما لم يثبتوا من آياته إلا ما يحدث من صفات الأشياء.

ومن تدبر هذا كله وتأمله، تبين له أن ما جاء به القرآن من بيان آيات الرب، ودلائل توحيده وصفاته، هو الحق المعلوم بصريح المعقول، وأن هؤلاء خالفوا في أصول الدين: في دلائل المسائل، وفي نفس المسائل، خلافاً خالفوا به القرآن والإيمان، وخالفوا به صريح عقل الإنسان، وكانوا في قضاياهم التي يذكرونها في خلاف ذلك أهل كذب وبهتان، وإن لم يكونوا متعمدين الكذب، بل التبس عليهم ما ابتدعوه من الهذيان»(١).

فهل بعد هذا الكلام، يمكن أن يقال بأن تفسير العلّاف لصفات الله من العلم والإرادة والقدرة وفق نظرية الجوهر الفرد من أعظم التفسير، وأنه إبداع؟.

بل هو من عظيم الابتداع والافتراء على الخالق جل جلاله.

المطلب الرابع
موقف النشار من النظّام

أولاً: العرض:

يمكن عرض موقف النشار من النظام من ناحيتين:

الأولى: موقفه من شخصية النظام.

الثانية: موقفه من فلسفة النظام.

الناحية الأولى: موقف النشار من شخصية النظام:

يرى النشار أن أبا إسحاق، إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، والملقب بالنظام: أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامي، صدر عن فكر مبدع، ونظام فلسفي دقيق.

ولا يصدِّق ما قيل عنه: من أنَّه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، بل يراه مجيداً لهما، دارساً للفلسفة عامة، واليونانية خاصة، ولا سيما فلسفة أرسطو، لذا فهو يجزم بأنه قد احتوى ثقافة عصره، وخرج من خلالها بمذهب من أدق المذاهب الفلسفية.

ولا يصدق ما قيل عنه من فسق وفجور وإلحاد، بل يراه تقياً زاهداً عابداً كرجال المعتزلة المعروفين بذلك، ويرى أنه كان رجلاً مجاهداً صادقاً في الدفاع عن الإسلام.

ويرجح أن وفاته كانت عام ٢٣١هـ(٢).

الناحية الثانية: موقفه من فلسفة النظام:

تعرَّض النشار لعدة قضايا في فلسفة النظام أبرزها ما يلي:

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٥/ ٢٠٢ ـ ٢٠٣).

(٢) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٨٤ ـ ٤٨٧).

١ ـ ذكر أنه يتفق مع المعتزلة في نفي الصفات، وأنه يفسرها بأنها إثبات للذات، ونفي أضداد تلك الصفات عن الذات. فمعنى أن الله عالم أي: إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه، وهكذا[١]..

٢ ـ ذكر أنه يتفق مع المعتزلة في مسألة الصلاح والأصلح، وأن العدل الإلهي يوجب على الله فعل الأصلح، ولكنه خالفهم في أنه يرى أن الله لا يقدر على فعل ما هو دون الأصلح، والعلّاف وغيره من المعتزلة يقولون بأن الله يقدر عليه ولكنه لا يفعله.

وبناءً على مذهبه هذا، يقول بأن الله لا يقدر على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، وكذلك من نعيم أهل الجنة، ولا أن يخرج أحداً من الجنة، ولا يستطيع أن يعذب الأطفال ولا أن يدخلهم النار.

وقد ذكر بأن هذا المذهب تعرض لنقد شديد، ولخصه في ثلاثة أمور:

ـ أنه يحدد قدرة الله.

ـ أن الله مجبور مطبوع.

ـ أنه مأخوذ عن الثنوية.

ثم ذكر رأيه في ذلك، بأن المذهب قد أصابه التحريف والتشويه، وهو في الحقيقة عبارة عن تطور لفكر العلّاف، نتج عن إبداع من النظام، ويستبعد أن يكون قد أخذه من مذهب الثنوية، ولا من الفلسفة اليونانية[٢]. يقول النشار: «وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة في جوهرها وتفاصيلها»[٣].

٣ ـ يذكر أنه ينكر إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية؛ لأنها عنده على نوعين: إرادة لأفعاله الإلهية، وإرادة لأفعال عباده، فإرادته لأفعاله معناها: أنه مريد لتكوين الأشياء، وإرادته لأفعال عباده معناها: أنه أمر بها، ونهى عن خلافها.

يقول النشار: «وفكرة عدم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله، نشأت عند النظام من تصوره للإرادة بأنها تستلزم حاجة من جانب المريد، تعالى الله عن ذلك»[٤].

٤ ـ ذكر أنه ينكر إعجاز القرآن بالتأليف والنظم، وإنما بسبب الصرفة، أي أن الله أعجز عباده وصرفهم عن أن يأتوا بمثله، ويرى أنه معجز من ناحية الأخبار الغيبية[٥].

٥ ـ فيما يتعلق بفلسفته حول العالم وخلقه، ذكر فيها ثلاث نظريات:

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٨٧).
(٢) المرجع السابق (١/ ٤٨٨ ـ ٤٩٥).
(٣) المرجع السابق (١/ ٤٩٥).
(٤) المرجع السابق (١/ ٤٩٥).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٥٠٢).

أ ـ نظرية الظهور والكمون.
ب ـ نظرية الجزء الذي لا يتجزأ.
جـ ـ نظرية الطفرة.
وسأشرحها باختصار من خلال عرض النشار لها:

أ ـ نظرية الظهور والكمون:

يريد النظام بهذه النظرية بيان كيفية خلق الله تعالى العالم، وأنه خلقه جميعاً دفعة واحدة بإنسه ومعادنه ونباته وحيوانه، ولم يتقدم خلق مخلوق على خلق مخلوق آخر، حتى خلق آدم لم يتقدم على خلق بنيه، وفسر التقدم والتأخر المشاهد بأنه مجرد صدور عن مكانه، أي: أن الله أكمن بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت.

وقد ذكر النشار أقوال مؤرخي الفرق في مصدر هذه النظرية عند النظام، ولم يرجح شيئاً[١].

ب ـ نظرية الجزء الذي لا يتجزأ:

ينكر النظام نظرية العلَّاف في إثبات الجوهر الفرد، ويرى أنه لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من التجزؤ، ويرى أن العالم عبارة عن أجسام لطيفة يسميها أعراضاً، ويرى أن الألوان والطعوم والأصوات والآلام أجسام لطيفة[٢].

جـ ـ نظرية الطفرة:

أراد بها النظام حلَّ الإشكال الذي طرحه عليه العلَّاف، وهو: إذا كان المكان يمكن انقسامه إلى أجزاء لا تتناهى، فكيف يمكن قطعه في مسافة يمكن تناهيها؟

فأجاب النظام بهذه النظرية، وهي أن الجسم قد يكون في مكان ثم يطفر منه إلى المكان السادس أو العاشر من غير مضي بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، فإذا مشت نملة على صخرة من طرف إلى طرف وتكون بهذا قد قطعت مكاناً لا نهاية له، فإن بعض ما قطعت كان بالمشي، وبعضاً كان بالطفرة[٣].

٦ ـ الإنسان وحواسه:

ذكر النشار أنه يرى بأن الإنسان عبارة عن روح، ولكن الروح متداخلة في البدن ومشابكة له، بحيث يكون كل هذا مع كل هذا، ويرى أن الجسد سجن الروح وآفة له، وأن القوى المحسة والمدركة هي الروح، وأما الفتحات الموجودة في الإنسان للسمع

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٩٥ ـ ٤٩٦).
(٢) المرجع السابق (١/ ٤٩٦ ـ ٤٩٨).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٤٩٧).

والبصر والشم ونحو ذلك فهي منافذ للروح تطفر من خلالها لتتصل بالشيء المدرك فتحسه وتدركه[(١)].

يرى النشار في هذه الفلسفة أمرين:

١ ـ أن النظام تناقض مع نفسه حين قرر بأن العلاقة بين الروح والبدن علاقة مداخلة، ثم قرر بعد ذلك أن الروح هي التي تفعل وحدها وأن لها قوة واستطاعة.

٢ ـ أن هذه الفلسفة مصدرها متعدد من الرواقية والأفلاطونية والفلسفة الهندية، يقول: «استمد من الرواقية الفكرة القائلة بأن الروح جسم لطيف، فقد قرر الرواقيون من قبل أن الروح نسمة، والنسمة جسم لطيف، كما أن المداخلة التامة عند الرواقيين، كما يقترب ثانية من أفلاطون في قوله إن الجسم سجن أو ضابط للنفس، ويقترب ثالثة من المذاهب الصوفية الهندية التي تنكر ما للجسم من قيمة، ولا تأخذ إلا بوجود واحد على الحقيقة، هو الوجود الروحاني أو النفسي»[(٢)].

١ ـ ما يتعلق بفلسفته حول مصادر التشريع:

ذكر النشار عن النظام أنه ينكر: الإجماع والقياس. ويرى أن الحجة في قول الإمام المعصوم، ولا بد فيه من النص والتعيين.

يقول النشار: «وهذه فكرة عليها مسحة شيعية»[(٣)].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد النشار في موقفه من شخصية النظام من خلال الأمور التالية:

١ ـ أجاد في عرضه حياة النظَّام العلمية، وخاصة فيما يتعلق بصلته بفلاسفة اليونان عامة، وبأرسطو خاصة، وكذلك فيما يتعلق بصلته بالفلسفة الشرقية من ثنوية وبراهمة ودهرية ملاحدة، فأثبت بما لا يدع مجالاً للشك أنه كان على معرفة تفصيلية بتلك المذاهب جميعاً، وأنه لم يكن أمياً، بل قرأ أرسطو وغيره قراءة واعية.

يقول البغدادي عن النظام: «وكان في زمان شبابه قد عاشر قوماً من الثنوية، وقوماً من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة، ثم خالط هشام بن الحكم الرافضي.. ودوَّن مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة، وشبه الملحدة في دين الإسلام..»[(٤)].

ويقول الشهرستاني عنه: «قد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة»[(٥)].

---

(١) نشأة الفكر (١/٤٩٩ ـ ٥٠٢).

(٢) المرجع السابق (١/٥٠٠).

(٣) المرجع السابق (١/٥٠٢).

(٤) الفرق بين الفرق (١٣١). وانظر: التبصير في الدين (٦١).

(٥) الملل والنحل (١/٥٣).

٢ ـ لم يتعرض لسبب تلقيب النظام بهذا اللقب، ولا لحياته الشخصية، كما فعل مع الغزَّال والعلَّاف، والراجح أنه لقب بالنظام لمهنته، وهي نظم الخرز في سوق البصرة، وقد نشأ فقيراً حتى أكل الطين من شدة الجوع، ثم اشتغل بالفلسفة حتى أوصلته مجالسة الخلفاء، وكان في غاية الذكاء، وكان أجهل الناس بعلم الحديث، ومن أشد المعتزلة احتقاراً للمحدثين.

يقول البغدادي: «والمعتزلة يموهون على الأغمار بدينه، ويوهمون أنه كان نظاماً للكلام المنثور والشعر الموزون، وإنما كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولأجل ذلك قيل له النظام»(١).

والبغدادي وإن وفِّق في بيان سبب تلقيبه بالنظام، لكنه لم يوفق حين نفى عنه أنه لم يكن ينظم الشعر، فقد أورد الصفدي أنّ الجاحظ وغيره ذكروا أبياتاً له منظومة، وإن كانت مصبوغة بعلم الكلام، حتى سخر الجاحظ من بعضها(٢).

يقول الخطيب البغدادي عن النظام: «وكان أيضاً متأدباً، وله شعر دقيق المعاني على طريقة المتكلمين»(٣).

وقد ذكر ابن قتيبة وابن حجر وغيرهما وقيعته في أهل الحديث، وعدم قبوله لأحاديثهم، بل طعن في أصحاب رسول الله ﷺ(٤).

٣ ـ لم يوفق النشار في تكذيبه ما نقل عن النظام من أنه كان فاسقاً، ملحداً في الباطن، وذلك لما عرف عنه من إنكاره معجزات نبينا ﷺ، وما عرف عنه من طعنه في صحابة رسول الله ﷺ، وكذلك ما ثبت عنه من أشعار في حال وفاته، وأنه مات وهو شارب للخمر.

يقول ابن قتيبة عنه: «وجدنا النظام شاطراً من الشطار، يغدو على سكر ويروح على سكر، ويبيت على جرائرها، ويدخل في الأدناس، ويرتكب الفواحش والشائنات، وهو القائل:

ما زلت آخذ روح الزق في لطف ... واستبيح دماً من غير مجروح
حتى انثنيت ولي روحان في جسدي ... والزق مطرح جسم بلا روح»(٥)

(١) الفرق بين الفرق (١٣١).
(٢) انظر: الوافي بالوفيات (٦/ ١٥).
(٣) تاريخ بغداد (٦/ ٩٤).
(٤) انظر: مختلف الحديث لابن قتيبة (١٥ ـ ٣٢)، ولسان الميزان (١/ ٩٧).
وانظر حياته الشخصية في كتاب: معتزلة البصرة وبغداد للخيون (١٢١ ـ ١٣١)، وتاريخ الفرق الإسلامية للغرابي (١٨٧ ـ ١٩٠).
(٥) مختلف الحديث (١٦).

ويقول الصفدي: «وقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان في الباطن على مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة، وأنه لم يظهر ذلك خوفاً من السيف، فكفره معظم العلماء، وكفره جماعة من المعتزلة، حتى أبو الهذيل والإسكافي، وجعفر بن حرب، كل منهم صنف كتاباً في تكفيره، وكان مع ذلك فاسقاً مدمناً على الخمر، وكان آخر كلامه أنَّ القدح كان في يده وهو سكران، فقال وهو في علِّية له يشرب فيها:

اشرب على طرب، وقل لمهدد هوِّن عليك، يكون ما هو كائن

فلما فرغ من كلامه سقط من العلِّية، فمات من ساعته في سنة ثلاثين ومائتين تقريباً»[1].

ويقول الذهبي: «ولم يكن النظام ممن نفعه العلم والفهم، وقد كفره جماعة.

وقال بعضهم: كان النظام على دين البراهمة، المنكرين للنبوة والبعث، ويُخفي ذلك... ورد أنه سقط من غرفة وهو سكران، فمات»[2].

وقال عنه ابن الأثير: «وكان يدمن شرب الخمر، وله فيها أشعار»[3].

ونقل ابن حجر عن أبي العباس القاص قوله عنه: «كان أشد الناس إزراء على أهل الحديث، وهو القائل:

زوامل الأسفار لا علم عندهم بما تحتوي إلا كعلم الأباعر»[4]

فلا أدري، كيف يصف النشار شخصاً هذا حاله، بأنه كان تقياً زاهداً عابداً، ولم يُنْقَلْ عنه ذلك، وإنما نقل عن بعض رجال المعتزلة اتصافهم بتلك الصفات، فيترك تلك الأخبار الكثيرة في بيان سوء معتقده، وفساد مسلكه، وضعف تعبده من أجل قياس فاسد لا يصح عقلاً ولا شرعاً؟.

ولا أدري كيف يصف رجلاً بأنه خرج بمذهب من خلال الفلسفات المختلفة في عصره من يونانية وشرقية، ويخالف به ما عليه القرآن والسنة، وما عليه صحابة رسول الله ﷺ، ثم يصفه بأنه فعل ذلك دفاعاً عن الإسلام؟.

ولكن كما كررنا مراراً وتكراراً بأنه يسعى في جميع مؤلفاته ومقالاته لإثبات أن الجهمية ومن ثم المعتزلة قد بدؤوا فلسفة إسلامية لا تقليد فيها ولا محاكاة، نضجت فيما بعد على أيدي الأشاعرة، لذلك فهو يدافع عن أئمة الجهمية والمعتزلة من أجل التأكيد على هذه القضية التي شغلت باله منذ أن كان طالباً في مرحلة الماجستير، والله أعلم.

---

(١) الوافي بالوفيات (٦/ ١٥).
(٢) سير أعلام النبلاء (١٠/ ٥٤٢).
(٣) اللباب (٢/ ٤٠١).
(٤) لسان الميزان (١/ ٩٧).

ويمكن نقد النشار في موقفه من فلسفة النظام من خلال الأمور التالية:

أولاً: اكتفى النشار بعرض عقيدة النظام في صفات الله، ولم ينقدها؛ لأنها عقيدة المعتزلة نفسها، وموقفه منها تقدم بيانه ونقده.

ثانياً: أحسن النشار حين قرر بأن رأي النظام في مسألة الصلاح والأصلح، وأنَّ الله تعالى لا يفعل إلا ما هو الأصلح، وأنه لا يقدر على ما هو دونه، عبارة عن تطور لفكر العلَّاف، وهذا واضح، فقد كان العلَّاف يرى أن الله يجب عليه فعل ما هو الأصلح، ويقدر على ما هو دونه ولكنَّه لا يفعله، فمع كثرة المجادلات خالف النظامُ العلَّاف في هذا الجزء الأخير.

ولكنَّه أخطأ في دفاعه عنه بأن رأيه هذا لا يحد من قدرة الله، وأنه ليس امتداداً للمذاهب الباطلة في قدرة الله من ثنوية وفلسفة يونانية؛ لأن النشار قد قرر من قبل أن رأي المعتزلة عموماً في القضاء والقدر عليه مسحة مذاهب الثنوية، وأن فيه الحد من قدرة الله تعالى.

يقول النشار بعد عرضه مذهب العلَّاف وهو أخف من مذهب النظام: «كان لا بد للمعتزلة من الذهاب إلى هذا، إلى تقييد قدرة الله وحريته، ما دامت قدرته هي ذاته، ثم ما دامت المعتزلة أيضاً تقرر «حرية الإنسان»، فقدرة الإنسان وحريته تخصص القدرة الإلهية.. إن اعتناق مذهب الحرية الإنسانية أوقع المعتزلة عامة، والعلَّاف على الخصوص في القول بأن الله لا يقدر إلَّا على نوع واحد من الأفعال. وهذا ما دعا أهل السنة والجماعة إلى القول بأن المعتزلة ضحوا بعموم القدرة الإلهية لتمجيد الإنسان»[(١)].

وقد شرح عبد القاهر البغدادي مذهب النظام في هذه المسألة، وبين أنه كانت له مجادلات مع الثنوية، مما يدل على فهمه مذهبهم، فلعله بسبب تلك المجادلات، وصل به الأمر إلى أن ينفي عن الله القدرة على فعل ما هو دون الأصلح.

يقول البغدادي: «ومن عجائب النظام في هذه المسألة أنه صنف كتاباً على الثنوية، وتعجب فيه من قول المانوية بأن النور يمدح في أشكاله المختلفة بفعل الخير، وهي لا تقدر[(٢)] على الشر، ولا يصح منها فعل الشرور، وتعجب من ذم الثنوية الظلمة على فعل الشر مع قولها بأن الظلمة لا تستطيع فعل الخير ولا تقدر إلَّا على الشر، فيقال له: إذا كان الله عندك مشكوراً على فعل العدل والصدق وهو غير قادر على فعل الظلم والكذب، فما وجه إنكارك على الثنوية في ذم الظلمة على الشر، وهي عندهم لا تقدر على خلاف ذلك؟»[(٣)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٦٥).

(٢) هكذا في المطبوع. ولعله: وهو لا يقدر على الشر، ولا يصح منه فعل الشرور.

(٣) الفرق بين الفرق (١٣٤).

ويقول الشهرستاني عن هذا المذهب: «وإنما أخذ هذه المقالة من قدماء الفلاسفة حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله، فما أبدعه وأوجده هو المقدور؟ ولو كان في علمه تعالى ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاحاً لفعله»[١].

وأمَّا بالنسبة لعقيدة أهل السنة والجماعة في هذه المسألة فهم وسط بين الجهمية والأشاعرة وبين المعتزلة، فالجهمية والأشاعرة يرون أن خلق الله وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يتوقف على المصلحة، والمعتزلة ترى أن ذلك متعلق بالمصلحة دون تعلق للمشيئة، وأهل السنة والجماعة يثبتون قدرة الله التامة، ومشيئته النافذة، وخلقه العام، مع إثباتهم الحكمة والرحمة والغاية المحبوبة، والعاقبة المحمودة في أفعاله جميعها.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «وذهب جمهور العلماء إلى أنه أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله، وأن إرساله الرسل مصلحة عامة، وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته.. فهم يقولون: فعل المأمور به، وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك، وأمَّا نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة عامة للعباد وإن تضمن شراً لبعضهم، وهكذا سائر ما يقدره الله تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فلله في ذلك حكمة أخرى، وهذا قول أكثر الفقهاء وأهل الحديث والتصوف، وطوائف من أهل الكلام غير المعتزلة مثل الكرامية وغيرهم. وهؤلاء يقولون: وإن كان في بعض ما يخلقه ما فيه ضرر لبعض الناس، أو هو سبب ضرر كالذنوب، فلا بد في كل ذلك من حكمة ومصلحة لأجلها خلقها الله، وقد غلبت رحمته غضبه»[٢].

ثالثاً: قد أجاد في شرحه معنى صفة إرادة الله عند النظام، وأحسن حين بيَّن أن سبب الخلل عنده هو تصوره للإرادة بأنها تستلزم حاجة من جانب المريد.

يقول الأشعري: «والفرقة الرابعة منهم: أصحاب النظام. يزعمون أن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه: أنَّه كونها. وإرادته للتكوين هي التكوين. والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه: أنه آمر بها، والآمر بها غيرها»[٣].

ويقول علي مصطفى الغرابي: «وحينئذ يمكن أن نقول إن إرادة الله لها ثلاثة معان عند النظام:

أولاً: إذا تعلقت بإيجاد الله سبحانه للأشياء بالفعل فهي بمعنى أنه كونها.

ثانياً: إذا تعلقت بأفعال العباد فإن معناها: الأمر بتلك الأفعال.

---

(١) الملل والنحل (١/ ٥٤).

(٢) منهاج السنة (١/ ٤٦٢، ٤٦٣).

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٦٧).

ثالثاً: إذا تعلقت بإيجاد الله سبحانه الأشياء التي لم توجد بعد كإرادة قيام الساعة، فمعناها: الحكم والإخبار»[١].

رابعاً: قد أفاد حين ذكر أنه ينكر إعجاز القرآن من ناحية تأليفه ونظمه، ولكنه لم يذكر خطورة هذا الأمر، ومخالفته صريح القرآن، وأن كثيراً من المعتزلة فضلاً عن غيرهم قد عابوه بهذا الأمر، بل كفروه.

يقول الأشعري: «وقال النظام: الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأمَّا التأليف والنظم، فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد، لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[٢].

ويقول البغدادي: «الفضيحة الخامسة عشرة من فضائحه: قوله إن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليست بمعجزة النبي عليه الصلاة والسلام، ولا دلالة على صدقه في دعواه النبوة، وإنما وجه الدلالة منه على صدقه ما فيه من الإخبار عن الغيوب، فأما نظم القرآن وحسن تأليف آياته، فإن العباد قادرون على مثله وعلى ما هو أحسن منه في النظم والتأليف. وفي هذا عناد منه لقوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨] ولم يكن غرض منكر إعجاز القرآن إلا إنكار نبوة من تحدى العرب بأن يعارضوه بمثله»[٣].

ويقول أبو محمد اليمني: «وزعموا ـ أخزاهم الله تعالى ـ أن القرآن ليس بمعجزة، تعسوا وأفكوا، أما وقفوا على قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]»[٤].

خامساً: موضوع نظريات النظام حول العالم وخلقه، قد شرحها النشار شرحاً وافياً، سواء فيما يتعلق بنظرية الظهور والكمون، أو نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، أو نظرية الطفرة، وكذلك ما يتعلق بفلسفته حول الإنسان وحواسه.

وقد رجعت إلى مقالات الإسلاميين[٥]، والفرق بين الفرق[٦]، والملل والنحل[٧]،

---

(١) تاريخ الفرق الإسلامية (١٩٦). وانظر: مذاهب الإسلاميين لبدوي (٢٠٩)، والمعتزلة لأحمد صبحي (٢٢٣).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٩٦)، وانظر: الفرق بين الفرق (١٣٢)،

(٣) الفرق بين الفرق (١٤٣)، وانظر: التبصير في الدين (٦٢)، والملل والنحل (١/ ٥٦).

(٤) عقائد الثلاث والسبعين فرقة (١/ ٣٣٤).

(٥) انظر: نظرية المداخلة (٢/ ٢٤، ٢٥)، والجزء الذي لا يتجزأ (١/ ١٣٠)، والطفرة (١/ ١٣٣) (٢/ ١٩)، والإنسان (١/ ١٣٢) (٢/ ٢٦، ٢٨، ٣٢)، من كتاب مقالات الإسلاميين.

(٦) انظر: نظرية الظهور والكمون (١٣١، ١٤٢)، والجزء الذي لا يتجزأ (١٣١، ١٣٩)، والطفرة (١٣١، ١٤٠)، والإنسان (١٣٥).

(٧) انظر: نظرية الظهور والكمون (١/ ٥٦)، والجزء الذي لا يتجزأ (١/ ٥٥).

وكذلك رجعت إلى الكتاب المعاصرين في الفرق من أمثال: الغرابي[١]، وعبد الرحمن بدوي[٢]، والفيومي[٣]، وأحمد صبحي[٤]، فوجدت شرح النشار شرحاً صحيحاً واضحاً، ولكن هناك عدة ملحوظات على نقده تلك النظريات هي:

١ ـ لم يذكر موقفه من نظرية الظهور والكمون، مع أنها نظرية ظاهرة البطلان، مخالفة لنص القرآن، وخاصة فيما يتعلق بخلق آدم وبنيه، فإن الله ﷻ قد بيَّن لنا أن خلق آدم سابق على خلق بنيه، وأنه خلقه من تراب، ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين، ونص القرآن كذلك على أن خلق الملائكة متقدم على خلق آدم، فتفسير التقدم والتأخر في الوجود بالظهور والكمون غير مقبول عقلاً ولا شرعاً.

قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ۝١ إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝٢﴾ [الإنسان: ١، ٢].

وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ۝٩﴾ [السجدة: ٧ ـ ٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ﴾ [البقرة: ٣٠].

يقول البغدادي: «الفضيحة الرابعة عشرة من فضائحه: قوله بأن الله تعالى خلق الناس والبهائم وسائر الحيوان وأصناف النبات والجواهر المعدنية كلها في وقت واحد.. وفي هذا تكذيب منه لما اجتمع عليه سلف الأمة مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى والسامرة من أن الله تعالى خلق اللوح والقلم قبل خلق السمٰوات والأرض، وإنما اختلف المسلمون في السماء والأرض أيتهما خلقت أولاً[٥]، فخالف النظام المسلمين وأهل الكتاب في ذلك..»[٦].

٢ ـ لم يبين موقفه من نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، ومن إنكاره نظرية الجوهر الفرد الذي يؤمن به الأشاعرة، ويجعلونه من أساسيات عقيدتهم، وكلا القولين فاسدان، فإن الجزء إذا صغر، فإنه يستحيل إلى هواء، فلا يكون في الأجزاء ما يتميز يمينه عن شماله، ولا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية.

(١) انظر: تاريخ الفرق الإسلامية (١٩٧ ـ ٢٠٩).
(٢) انظر: مذاهب الإسلاميين (١/٢٠٩ ـ ٢٦٤).
(٣) انظر: المعتزلة، د. فيومي (٢٢٣ ـ ٢٣٧).
(٤) انظر: المعتزلة.، د. أحمد صبحي(٢٢٣ ـ ٢٥٠).
(٥) والصواب أن الله ﷻ خلق الأرض أولاً، ثم خلق السماء، ثم دحا الأرض بعد خلق السماء. كما دلت على ذلك آية البقرة (٢٩)، وآيات فصلت (٩ ـ ١٢)، وآيات النازعات (٢٧ ـ ٣٠).
(٦) الفرق بين الفرق (١٤٢).

فالنظام استطاع أن يبطل الجوهر الفرد، وذلك بإمكان انقسامه عقلاً؛ لأن القول بالجوهر الفرد يلزم منه أن يكون له يمين وشمال، فإذا وضع بين جوهرين، فإنه يقابل هذا باليمين، وهذا بالشمال، وبالتالي يمكن انقسامه، ولكنه لم ينتقل للقول الحق، وهو أن الشيء إذا قسم، فإنه يستحيل إلى هواء، وبالتالي يبطل القول بالجوهر الفرد، ويبطل القول بالجزء الذي يتجزأ إلى ما لا نهاية، والذي عليه لوازم شنيعة، تخلص منها النظام بقول لا يعقل ولا يفهم وهو القول بالطفرة[١].

٣ ـ لم يعلِّق على نظرية الطفرة بشيء، رغم أنها يضرب بها المثل في الكلام الذي لا يعقل.

يقول الإسفراييني عن طفرة النظام: «وهذا منه كلام لا يقبله عقول العقلاء؛ لأن ما لا يتناهى كيف يمكن قطعه بالطفرة، فصار قوله هذا مثلاً سائراً يضرب لكل من تكلَّم بكلام لا تحقيق له، ولا يتقرر في العقل معناه»[٢].

٤ ـ أجاد وأفاد في تعليقه على نظريته حول الإنسان من ناحية إثبات التناقض، ومن ناحية بيان مصادره في هذه النظرية.

وقد ذكر الأشعري في مقالاته أن النظام قال بهذه النظرية متأثراً بأقوال الروافض[٣].

ويقول الشهرستاني: «الرابعة: وافقهم أيضاً في قولهم إن الإنسان في الحقيقة هو النفس والروح، والبدن آلتها وقالبها، غير أنه تقاصر عن إدراك مذاهبهم فمال إلى قول الطبيعيين منهم إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقلب بأجزائه مداخلة المائية في الورد، والدهنية في السمسم، والسمنية في اللبن، وقال إن الروح هي التي لها قوة واستطاعة ومشيئة، وهي مستطيعة بنفسها، والاستطاعة قبل الفعل»[٤].

سادساً: قد ألمح النشار إلى أن كلام النظام في إنكار الإجماع والقياس، والقول بأن الحجة في قول الإمام المعصوم، والذي لا بد فيه من النص والتعيين عليه مسحة شيعية، وهذا كلام صحيح.

يقول عبد القاهر البغدادي: «ثم إنه استثقل أحكام شريعة الإسلام في فروعها، فأنكر لأجل ذلك حجة الإجماع، وحجة القياس في الفروع الشرعية»[٥].

ويقول الإيجي عن الفرقة النظامية: «ومالوا إلى الرفض، ووجوب النص على الإمام وثبوته، لكن كتمه عمر..»[٦].

---

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٣/ ٤٤٣ ـ ٤٤٥).
(٢) التبصير في الدين (٦١).
(٣) انظر: المقالات (١/ ١٣٢).
(٤) الملل والنحل (١/ ٥٥).
(٥) الفرق بين الفرق (١٣٢)، وانظر كذلك (١٤٣).
(٦) المواقف (٤١٦).

المطلب الخامس

موقف النشار من معمر بن عبَّاد السلمي

أولاً: العرض:

يمكن عرض موقف النشار من معمر من ناحيتين: من ناحية شخصيته ومكانته ومن ناحية فلسفته.

الناحية الأولى: موقف النشار من شخصية معمر:

يوافق النشار على أنَّ أبا عمرو معمر بن عباد السلمي البصري من أكبر فلاسفة المعتزلة، وأن له أكبر الأثر في المعتزلة من بعده.

ويرى أنه من أكثر المعتزلة صلة بالفلسفة اليونانية، وأنه عرفها تمام المعرفة(١).

ويراه من كبار المدافعين عن الإسلام، والمكافحين عنه على طريقته المعتزلية(٢).

وأخيراً، يتوقف في قصة وفاته، هل مات مسموماً في طريق رحلته إلى ملك السند لمناظرة السمنية في مجلسه، أو مات متخفياً هارباً من السلطان في بغداد؟(٣).

الناحية الثانية: موقف النشار من فلسفة معمر:

لقد تعرض النشار إلى أربع مسائل في فلسفة معمر: نظرية المعاني وصفات الله، وتعريف الجسم، وحقيقة الإنسان، وسأعرضها فيما يلي:

المسألة الأولى: نظرية المعاني:

يرى النشار أن فكرة المعاني هي أبرز فكرة تميز بها معمر، وأنه قد حلَّ بها مشكلة التغير والثبات المشاهد في العالم من ناحية، ومشكلة الصفات الإلهية من ناحية أخرى، ويراها فكرة أصيلة لم يتأثر فيها معمر بمؤثرات خارجية.

ويشرحها النشار كالتالي:

١ ـ كل شيء في العالم يتحرك ويسكن لمعنى فيه، ولهذا المعنى معنى آخر، إلى ما لا نهاية.

٢ ـ حقيقة المعاني أنها: لا كل لها ولا جميع، وهي ليست أعراضاً، بل هي التي تسبب الأعراض، وهي بسيطة، وغير متناهية العدد، وهي عبارة عن اعتبارات ذهنية.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٥٠٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٥١٥).

(٣) المرجع السابق (١/ ٥٠٥).

٣ ـ أن المعاني هي صفات الله، فصفات الله وحدها هي مصدر الفعل، ومسببة الحركة والسكون والموت والحياة، وهي البسيط الثابت في الوجود، والذي يصدر عنه جميع المتغيرات[١].

المسألة الثانية: الصفات الإلهية:

يرى النشار أن معمر غالى في نفي الصفات أكثر مما فعل المعتزلة، وذلك بدافع تنزيه الله تعالى؛ ولذلك نفى عن الله صفة القدم حتى يوجد المحدثات، ويرى أنه من تنزيهه الدقيق لله كان يعتقد بأن الإرادة هي الله، ولكن كيف حدث المخلوق؟ يرى أنه حدث بإرادة حادثة هي غير الله وغير المخلوق..

ويذكر أنه كان يرى أن الله خلق الخلق لعلة، والعلة لعلة، حتى تعود إلى الله، فتساءل: «ولكن هل كان معمر يعلم بما يؤدي إليه قوله هذا: إن الله علة العلل ومعنى المعاني، فعلة الخلق تعود إليه؟ وهذا ما يجعلنا نتساءل هل هذه خطوة لوحدة الوجود، وهدم للمذهب المعتزلي المنزه؟».

ويذكر قوله في صفة العلم، وأن الله عالم بعلم، والعلم له معنى، فكان الله عالم لمعان لا نهاية لها، وكذلك بقية الصفات فهو قادر حي سميع بصير لمعان لا غاية لها.

ويذكر أنه ينكر وصف الله بالقدرة، وذكر أنه بذلك يريد تنزيه الله عن المكان، فالله ليس بقادر على الأرض، وإنما خلق الأجسام فحسب[٢].

المسألة الثالثة: تعريف الجسم:

يذكر النشار عن معمر أنه يقول بأن الجسم هو الطويل العريض العميق، وأنه مكون من أجزاء لا تتجزأ، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض، فهو من القائلين بفعل الطبائع[٣].

المسألة الرابعة: حقيقة الإنسان:

يذكر النشار أن معمراً يفرق بين النفس والجسد، وأنه يرى أن الإنسان نفس على الحقيقة، وأمَّا الجسد فهو مسرح ظهور هذه النفس، وأن النفس هي التي تدبر الجسد.

وذكر أن قوله هذا يقربه من المثالية الأفلاطونية، لكنه يرى أنه ليس من المسلم به أنه أخذ بها، وأخيراً يرى أن مذهبه منسجم متكامل، وقطعة رائعة من مذهب فلسفي[٤].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٥٠٦ ـ ٥١٠).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٥١٠ ـ ٥١٥).
(٣) المرجع السابق (١/ ٥١٥).
(٤) المرجع السابق (١/ ٥١٦، ٥١٧).

ثانياً: النقد:

سيكون نقد موقف النشار من شخصية معمر وفلسفته في قسمين:

القسم الأول: نقد موقف النشار من شخصية معمر:

١ ـ أحسن النشار حين ذكر أن معمر من أكثر المعتزلة صلة بالفلسفة اليونانية، وأنه عرفها تمام المعرفة، ولكنَّه لم يذكر أنه تأثر بها في أجزاء مذهبه، وقد أكد على ذلك الشهرستاني وغيره[١].

٢ ـ لم يفصل في ترجمة معمر، وذلك لقلة المعلومات عنه، وقد ذكر ابن حزم أنه مولى لبني سليم، وأنه كان يلقب بالعطَّار[٢]، وهذا هو الغالب على أئمة المعتزلة أنهم من الموالي، وأنهم ينسبون لمهنهم التي كانوا يمتهنونها كالعلافة ونظم الخرز والعطارة، ونحو ذلك.

٣ ـ أخطأ حين أثنى عليه بأنه من كبار المدافعين عن الإسلام، وهو في الحقيقة من كبار المبتدعين في دين الله، والمشوهين للإسلام في عقيدته الناصعة، وشريعته السمحة، وقد أتى بأقوال عدها كثير من المؤرخين بالفضائح.

يقول ابن الأثير: «فأما المعمرية، فهي فرقة من القدرية، ينسبون إلى معمر، وله فضائح منها قوله: إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام، فأما الأعراض فهي من اختراعات الأجسام، إمَّا بالطبع وإمَّا بالاختيار، وله مقالات شنيعة سوى هذا»[٣].

ويقول الشهرستاني عنه: «وهو من أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره من الله تعالى، والتكفير والتضليل على ذلك»[٤].

ويقول عنه عبد القاهر البغدادي: «وكان رأساً للملحدة، وذنباً للقدرية»[٥].

ويقول عنه الإسفراييني: «وكان رأساً من رؤوس الضلال والإلحاد»[٦].

٤ ـ موضوع قصة وفاته، قد توقف النشار فيها، وهي واضحة البطلان، ففيها أنه كان مسجوناً في سجن الرشيد، ثم طلب منه ملك السند أن يرسل له رجلاً لمناظرة السمنية، فأرسل له قاضياً فقال عن أسئلته إنها بدعة في الدين، ولا يتكلم فيها، فأخرج له الرشيد معمر من السجن، فعندما علم السمني بمقدمه دس له من يسمه في الطريق.. وهذه القصة

---

(١) انظر: الملل والنحل (١/ ٦٧، ٦٨)

(٢) انظر: الفصل (٥/ ٥٩).

(٣) اللباب (٢/ ٣٤٨).

(٤) الملل والنحل (١/ ٦٥، ٦٦).

(٥) الفرق بين الفرق (١٥١).

(٦) التبصير في الدين (٦٣).

ذكرها أبو القاسم البلخي في طبقات المعتزلة[١]، ثم عاد وكررها في ترجمة أبي كلدة، على أنه هو الذي أرسله الرشيد[٢]، ثم كرر هذه القصة القاضي عبد الجبار وابن المرتضى[٣].

والقصة فيها تشويه لأهل الحديث، وأنهم لا قدرة لديهم في مجادلة أهل الباطل، وكذلك في القصة أنه لم يطلب من يناظره وإنما طلب من يشرح له الإسلام وتعاليمه، وحتى لو كان طالباً المناظرة فما حاجته لأن يقتله بالسم، وهو يعتقد أنه على الحق والصواب، وكل ذلك مما يدل على أن القصة وضعت لإظهار صورة رائعة لرجالات المعتزلة.

وقد جزم ابن حزم بأنه إنما مات مختفياً عند إبراهيم بن السندي، عندما طلبته المعتزلة بالبصرة عند السلطان لموافقته للدهرية في أقوالها[٤].

القسم الثاني: نقد موقف النشار من فلسفة معمر:

أولاً: نقد موقفه من نظرية المعاني:

١ ـ أحسن النشار في شرحه وتوضيحه نظرية المعاني عند معمر، وكيف ربطها بصفات الله تعالى، وقد استوعب كثيراً من نقولات الأشعري في مقالاته عن معمر[٥]، وألَّف بينها، وخرج بتوصيف واضح لمذهب معمر في المعاني.

٢ ـ أخطأ النشار حين أثنى عليها، وأن بها حل معمر مشكلة الثبات والتغير المشاهد في العالم من ناحية، وحل بها مشكلة الصفات الإلهية من ناحية أخرى، وهذا الخطأ من النشار عجيب، فهو صاحب فهم قوي، وتأمل عميق، وهذه النظرية يرفضها العقلاء جميعاً، فهي مبنية على جواز التسلسل في الآثار والعلل، وهذا أمر باطل.

قال ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين، أو في جنس الحوادث: أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره، وحدث مع تمام المؤثر المؤثر، وهلم جرّا، وهذا أيضاً باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير، فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث، وهلم جرا، فهذا ممتنع، وهو من جنس قول معمر في المعاني المتسلسلة..»[٦].

---

(١) انظر: طبقات المعتزلة (٢٦٦، ٢٦٧) تحقيق فؤاد سيد.
(٢) انظر: المرجع السابق (٢٦٩).
(٣) انظر: فرق وطبقات المعتزلة (٦٣ ـ ٦٥) تحقيق النشار، والمنية والأمل (١٦٣).
(٤) انظر: الفصل (٥/ ٦٠).
(٥) انظر: مقالات الاسلاميين (١/ ٢٤٩) (٢/ ٥٩، ١٨٠).
(٦) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٦٥، ٣٦٦).

ثانياً: نقد موقفه من تأويلات معمر صفات الله:

١ ـ لقد عرض النشار عدة تأويلات لصفات الله تعالى عند معمر وأنكر بعضها، وكان شرحه مذهب معمر شرحاً واضحاً ووافياً.

٢ ـ أخطأ النشار خطأً فاحشاً، حين اعتبر تلك التأويلات من تنزيه معمر لله فلا أدري كيف ينزه الله تعالى من نفى عنه القدرة على خلق الأعراض، ويقول بأن الله ﷻ ليس قادراً إلَّا على خلق الأجسام فحسب، والجسم بطبعه يخلق الأعراض، فهذا الذي يقول بقول الدهرية في صورة يقر فيها بوجود الخالق، أيكون منزهاً لله تعالى؟.

وقد اعتبر كثير من المؤرخين في الفرق هذا الأمر من الفضائح ومن شنائع الأقوال، فكيف يعتبره النشار تنزيهاً لله. وقد سبق نقل كلام ابن الأثير في هذا الأمر واعتباره من الشنائع العظيمة.

ويقول الشهرستاني: «منها أنه قال: إن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام، فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام، إمَّا طبعاً كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، والقمر الذي يحدث التلوين، وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة، والسكون والاجتماع والافتراق. ومن العجب أن حدوث الجسم وفناءه عنده عرضان، فكيف يقول إنهما من فعل الأجسام؟ وإذا لم يحدث الباري تعالى عرضاً فلم يحدث الجسم وفناءه! فإن الحدوث عرض، فيلزمه ألا يكون لله تعالى فعل أصلاً»[(١)].

واعتبر عبد القاهر البغدادي أن في مذهبه تكذيب لآيات كثيرة في كتاب الله تعالى، مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ وَهُوَ ٱلۡوَٰحِدُ ٱلۡقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦] وقوله تعالى: ﴿لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ۝٢﴾ [الحديد: ٢]؛ لأنه يقول بأن الأعراض لم يخلقها الله، ويجعل كذلك الموت والحياة ضمن الأعراض[(٢)].

ويقول ابن حزم عنه وعن مذهبه: «فاعلموا أن هذا الفاسق قد أخرج نصف العالم عن خلق الله تعالى؛ لأنه ليس العالم شيئاً إلَّا الجواهر الحاملة، والأعراض المحمولة فقط، فالنصف الواحد عنده غير مخلوق، لعنه الله من مكذب لله تعالى في نص قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ﴾ [الملك: ٢]»[(٣)].

٣ ـ قول معمر عن صفة الإرادة لله، إن إرادة الله للشيء غير الله، وغير خلقه للشيء، وغير الأمر والإخبار والحكم، فالله خلق الخلق بإرادة حادثة هي غير الله وغير المخلوق، وبالتالي فلا يدري ما هذه الإرادة؟، والعجيب أن النشار يعتبر هذا الكلام من التنزيه الدقيق لله ﷻ.

---

(١) الملل والنحل (١/ ٦٦).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (١٥١، ١٥٢).

(٣) الفصل (٥/ ٦٠).

يقول الشهرستاني: «ومنها: ما حكى الكعبي عنه أن الإرادة من الله تعالى للشيء غير الله وغير خلقه للشيء، وغير الأمر والإخبار والحكم، فأشار إلى مجهول لا يعرف»[(١)].

٤ ـ أخطأ النشار في دفاعه عن معمر بأنه نفى صفة القدم عن الله؛ لأنه لم يرد في النصوص وصف الله بها، فمتى كانت المعتزلة عموماً ومعمر خصوصاً يبالون بنصوص الشرع، فيقفون عند ما ورد، فهذا دفاع بعيد، ولذلك يعود النشار سريعاً إلى سبب آخر، فيقول بأنه ينفي ذلك لأن القدم اعتبار ذهني نضعه نحن فقط إذا أوجد الله الحادث، ثم يصف فعله هذا بأنه تنزيه دقيق أو دخول في لطيف الكلام وغامضه.

وأما كتاب الفرق، فيعتبرونه متناقضاً بنفي صفة القدم، ووصف الله بأنه موجود أزلي.

يقول عبد القاهر البغدادي: «الفضيحة الخامسة من فضائحه: قوله بأن الله لا يجوز أن يقال فيه: إنه قديم، مع وصفه إياه بأنه موجود أزلي»[(٢)].

٥ ـ أخطأ النشار في التماسه العذر لمعمر في إنكاره أن الله تعالى يعلم نفسه، بأنه يرى أن العلم هو الذات، والذات هي العلم، وبالتالي لو أثبت أن الله يعلم نفسه لكان العلم شيئاً والذات شيئاً آخر، فهو نفى ذلك تأكيداً على وحدانية الله، وقد اعتبر الشهرستاني هذا الكلام لا يصدر إلا من المجانين الذين لا يدرون ما يقولون.

يقول الشهرستاني: «ولعلَّ هذا النقل فيه خلل، فإن عاقلاً ما لا يتكلم بمثل هذا الكلام غير المعقول. لعمري لما كان الرجل يميل إلى الفلاسفة، ومن مذهبهم: أنه ليس علم الباري تعالى علماً انفعالياً؛ أي: تابعاً للمعلوم، بل علمه علم فعلي، فهو من حيث هو فاعل عالم، وعلمه هو الذي أوجب الفعل، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة، ولا يجوز تعلقه بالمعدوم على استمرار عدمه، وأنه علم وعقل، وكونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً شيء واحد، فقال ابن عباد: لا يقال يعلم نفسه؛ لأنه قد يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم، ولا يعلم غيره؛ لأنه يؤدي إلى كون علمه من غيره يحصل، فإما أن لا يصح النقل، وإما أن يحمل على مثل هذا المحمل، ولسنا من رجال ابن عباد فنطلب لكلامه وجهاً»[(٣)].

ثالثاً: نقد موقفه من تعريف معمر للجسم:

لم ينقد النشار تعريف معمر للجسم، وأنه مكون من أجزاء لا تتجزأ، وأنه باجتماع الأجزاء تحصل الأعراض، فهو يرى أن الجسم خالق للعرض، والله خالق للأجسام، وهذا القول كما تقدم من شنائع الأقوال، ويوافق فيه قول الدهرية، ولكن النشار يمر به

(١) الملل والنحل (١/ ٦٧).

(٢) الفرق بين الفرق (١٥٥).

(٣) الملل والنحل (١/ ٦٨).

مروراً عادياً دون تعليق يذكر، وقد تقدم أيضاً نقد القول بأن الجسم مكون من الجواهر الفردة.

رابعاً: نقد موقفه من حقيقة الإنسان عند معمر:

أحسن النشار حين ذكر بأن مذهب معمر في حقيقة الإنسان قريب من المثالية الأفلاطونية، ولكنه أخطأ حين ذكر بأنه ليس من المسلم به أنه أخذ بها، فقد ذكر غير واحد من المؤرخين أن مذهبه في حقيقة الإنسان مأخوذ من الفلاسفة، وأنه من المذاهب الشنيعة القبيحة، والنشار يعتبر ذلك قطعة رائعة من مذهب فلسفي.

يقول عبد القاهر البغدادي: «الفضيحة الرابعة من فضائحه: قوله في الإنسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس، وهو حي عالم قادر مختار، وليس هو متحركاً ولا ساكناً ولا متلوناً ولا يرى ولا يلمس، ولا يحل موضعاً دون موضع، ولا يحويه مكان دون مكان.

فإذا قيل له: أتقول إن الإنسان في هذا الجسد أم في السماء أم في الأرض أم في الجنة أم في النار؟

قال: لا أطلق شيئاً من ذلك، ولكني أقول: إنه في الجسد مدبِّر، وفي الجنة منعم أو في النار معذب، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً؛ لأنه ليس بطويل ولا عريض ولا عميق ولا ذي وزن، فوصف الإنسان بما يوصف به الإله سبحانه؛ لأنه وصفه بأنه حي عالم قادر حكيم، وهذه الأوصاف واجبة لله تعالى...»[١].

ويقول الشهرستاني: «وعنده: الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد، وهو عالم قادر مختار حكيم، ليس بمتحرك ولا ساكن، ولا متكون ولا متمكن، ولا يرى ولا يمس ولا يحس ولا يجس، ولا يحل موضعاً دون موضع، ولا يحويه مكان ولا يحصره زمان، لكنه مدبر للجسد، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف. وإنما أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنسانية أمراً ما، هو جوهر قائم بنفسه، لا متحيز ولا متمكن، وأثبتوا من جنس ذلك موجودات عقلية مثل العقول المفارقة، ثم لما كان ميل معمر بن عباد إلى مذهب الفلاسفة ميز بين أفعال النفس التي سماها إنساناً وبين القالب الذي هو جسده، فقال: فعل النفس هو الإرادة فحسب، والنفس إنسان، ففعل الإنسان هو الإرادة، وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد»[٢].

---

(١) الفرق بين الفرق (١٥٤).

(٢) الملل والنحل (١/٦٧، ٦٨).

الفصل الثالث

موقف النشار من الكلابية والماتريدية والأشعرية

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من الكلابية.
- المبحث الثاني: موقف النشار من الماتريدية.
- المبحث الثالث: موقف النشار من الأشعرية.

المبحث الأول

موقف النشار من الكلابية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من أئمة الكلابية.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد الكلابية.

المطلب الثالث: موقف النشار من تأثير الكلابية في الماتريدية والأشاعرة.

المطلب الرابع: موقف النشار من حكم السلف على الكلابية.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من أئمة الكلابية

أولاً: العرض:

وضَّح النشار موقفه من ثلاثة أئمة من أئمة الكلابية، وهم: الكُلَّابي والقلانسي والمحاسبي، وسأعرض موقفه من كل منهم فيما يلي:

١ ـ موقف النشار من عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب:

يرى النشار أن أبا محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ـ المتوفى بعد عام ٢٤٠هـ ـ هو شيخ أهل السنة والجماعة الأول، وقد كوَّن فرقة نسبت إليه، تسمى فرقة الكلابية، وهذه

الفرقة ـ اندمجت فيما بعد في الأشاعرة، وبالتالي فالكلابية سلف الأشاعرة، ولما كانت الأشاعرة والماتريدية عند النشار هم أهل السنة والجماعة، فإنه يعتبر الكلابية أهل السنة والجماعة الأوائل، وهم سلف الأشاعرة الذين هم الخلف.

يقول عن ابن كلاب: «كان إمام أهل السنة في عصره، وإليه مرجعها»[١].

ويقول: «ظهر إذن ابن كلاب ممثلاً لأهل السنة للنقاش العقلي»[٢].

ويقول: «ولقد تبين من هذه النصوص الكثيرة، أن ابن كلاب هو شيخ السنة الأول، وأن الأشعري قد تخرج عليه، أو بمعنى أدق اعتنق آراءه بعد تحوله من مذهب الاعتزال، وخروجه على مذهب أبي علي الجبائي، واعتناقه لمذهب أهل السنة والحديث، وقام بتنهيج هذه الآراء ووضعها في صورتها الكاملة. وقد كان لابن كلاب المقام الفكري الكبير في عصره»[٣].

ويقول: «ونستخلص من هذا شيئين: الشيء الأول ـ هو أن ابن كلاب في رأي شيخ أهل السنة والجماعة الرسمي (يعني: أبا الحسن الأشعري) كان موافقاً لأهل الحديث، وأهل السنة والجماعة تمام الموافقة، والشيء الثاني: أنه كان صاحب فرقة، وأن له أتباعاً عاشوا بعده، ويبدو أنهم اندمجوا بعد ذلك اندماجاً كلياً في طائفة الأشاعرة»[٤].

ويرى كَذِبَ ما قيل عنه من أنه كان نصرانياً فأسلم لإفساد دين المسلمين، أو أنه استمد عقائده من عقائد النصارى، ويرى في رد شيخ الإسلام عنه هذه التهمة ما يدل على عظيم قدره، وجليل أثره على أهل السنة والجماعة.

يقول: «ويذكر ابن تيمية أن الجهمية افترت على المثبتة وشيخهم الكبير ـ ابن كلاب ـ لإثباته الصفات، وبتصنيفه الكتب في الرد على النفاة، بأنْ وضعوا على أخته أنها نصرانية، وأن ابن كلاب كان نصرانياً وأنه لمَّا أسلم هجرته، فاسترضاها بقوله: يا أختي، إني أريد أن أفسد دين المسلمين، فرضيت عنه بذلك..»[٥].

ويقول: «كما أن ابن تيمية مدحه في كثير من المواضع في منهاج السنة وفي مجموعة رسائله ومسائله، وهذا يدل على ما كان للرجل من أثر عظيم في مدرسة أهل السنة والجماعة»[٦].

ويرى أن سبب تلقيبه بابن كلاب، شدته على المخالفين، وجذبه لهم في المناظرة، كجذب الكُلَّاب للشيء.

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٦٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٦٨).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٧٧، ٢٧٨).
(٤) المرجع السابق (١/ ٢٦٩).
(٥) المرجع السابق (١/ ٢٦٨، ٢٦٩).
(٦) المرجع السابق (١/ ٢٦٥).

يقول: «ويبدو أنه كان شديداً على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة، بل إن اسمه كُلَّاب يشير إلى هذا، فقد لُقِّب به لأنه كان ـ لقوته في المناظرة ـ يجذب من يناظره كما يجتذب الكُلَّاب الشيء»[(١)].

٢ ـ موقف النشار من القلانسي والمحاسبي

يرى النشار أن أبا العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي هما أبرز طلاب مدرسة ابن كلاب، والتي بقيت زمناً تدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة حتى اندمجت في مدرسة أبي الحسن الأشعري.

يقول: «كوَّن ابن كُلَّاب مدرسة فكرية في العالم الإسلامي، بقيت زمناً تجالد عن مذهب أهل السنة والجماعة حتى اندمجت ـ كما قلت من قبل ـ في مدرسة إمام الهدى أبي الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤هـ)، وكان أبرز رجالها أبو العباس والحارث المحاسبي»[(٢)].

ويرى أن أبا العباس القلانسي مِمَّن ثبت على آراء ابن كلاب رغم هجوم ابن خزيمة الشديد على الكلابية في نيسابور، فتراجع أبو علي الثقفي، وأبو بكر محمد بن إسحاق الضبعي، وثبت القلانسي.

يقول: «ولكن أبا العباس القلانسي لم يبال بهذا، وثبت على موقفه، وأخذ يرسل الكتب إلى جماعة العلماء بذلك»[(٣)].

ويرى أن الإمام أحمد بن حنبل هجر المحاسبي وأوصى بعدم مجالسته، وذلك لانتسابه إلى قول ابن كلاب، وأن المحاسبي قد عرض آراءه الكلابية في كتابه فهم القرآن، ويرى أن كتبه تعتبر مصدراً مهماً للباحثين في المدرسة الكلابية[(٤)].

وأخيراً، فإن النشار يرى أن ابن كلاب وطلابه من جملة السلف، ومن مثبتة الصفات، ولكنهم امتازوا بتأييد عقائدهم بحجج كلامية وبراهين أصولية، ثم انحاز إليهم فيما بعد أبو الحسن الأشعري، فأيدهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية.

يقول عن الثلاثة: «وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلَّا أنهم باشروا علم الكلام صراحة وعلناً، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس البعض، حتى جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٦٥، ٢٦٦).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧٨).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٨١).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٨٤).

بمناهج كلامية وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية.

فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هي ذاته ولا هي غير ذاته، وأهم ممثليهم في العالم الإسلامي: ابن كلاب والقلانسي والمحاسبي»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ نقد موقف النشار من ابن كلَّاب:

أ ـ لقد وجه النشار أنظار كثير من الباحثين المعاصرين ـ وخاصة ممن ليس له اطلاع على كتب شيخ الإسلام ابن تيمية ـ إلى مكانة ابن كلاب في العقيدة الأشعرية والماتريدية، وأنه المؤسس الحقيقي لهاتين الفرقتين، وقد أجاد في ذلك وأفاد، وإن كان هناك اعتراض عليه في تسمية الأشاعرة والماتريدية بأهل السنة والجماعة، إذ إن أهل السنة والجماعة فرقة عظيمة ثابتة على ما كان عليه رسول الله ﷺ وأصحابه الكرام، ومعلوم أن الكلابية ومن بعدهم من الأشاعرة والماتريدية خالفوا ما عليه رسول الله ﷺ وأصحابه في مسائل كثيرة من مسائل الاعتقاد: في الصفات، وفي الإيمان، وفي القدر.

ب ـ ذكر النشار مصطلحاً لا أعلم أحداً سبقه إليه، يظهر به مكانة ابن كلاب الحقيقية، حين جعل للأشاعرة شيخين: الشيخ الأول، وهذا اللقب أطلقه على ابن كلاب، والشيخ الرسمي وهذا أطلقه على أبي الحسن الأشعري، وهذا يدل على ثقة النشار بمعلوماته، وأنه على يقين منها، وأن العقيدة الأشعرية مبدؤها من ابن كلاب على الحقيقة.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وابن كلاب إمام الأشعرية، أكثر مخالفة لجهم، وأقرب إلى السلف من الأشعري نفسه»[٢].

ويقول: «ويوجد في كلام أبي الحسن من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد ابن كلاب الذي أخذ أبو الحسن طريقه، ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة، وإذا كان الغلط شبراً صار في الأتباع ذراعاً ثم باعاً حتى آل إلى هذا المآل، فالسعيد من لزم السنة»[٣].

جـ ـ أحسن النشار حين رفض بكل قوة اتهام ابن كلاب بأنه نصراني في الباطن، وأظهر الإسلام لإفساد عقيدة أهله.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «ومن العجب أن الجهمية من المعتزلة وغيرهم ينسبون المثبتين

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٦٤).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٢/ ٢٠٢).
(٣) بغية المرتاد (٤٥١).

للصفات إلى قول النصارى، كما قد ذكر ذلك عنهم أحمد وغيره من العلماء. وبهذا السبب وضعوا على ابن كلاب حكاية راجت على بعض المنتسبين إلى السنة فذكروها في مثالبه، وهو أنه كانت له أخت نصرانية، وأنها هجرته لما أسلم، وأنه قال لها: أنا أظهرت الإسلام لأفسد على المسلمين دينهم، فرضيت عنه لأجل ذلك.

وهذه الحكاية إنما افتراها بعض الجهمية من المعتزلة ونحوهم؛ لأن ابن كلاب خالف هؤلاء في إثبات الصفات، وهم ينسبون مثبتة الصفات إلى مشابهة النصارى، وهم أشبه بالنصارى؛ لأنه يلزمهم أن يقولوا: إنه في كل مكان، وهذا أعظم من قول النصارى، أو أن يقولوا ما هو شر من هذا، وهو أنه لا داخل العالم ولا خارجه»[١].

ويقول الذهبي: «وقال بعض من لا يعلم: إنه ابتدع ما ابتدع ليدس دين النصارى في ملتنا، وأنه أرضى أخته بذلك، وهذا باطل»[٢].

د ـ لا أوافق النشار في أنَّ ابن كُلَّاب لقب له لقوته في المناظرة؛ لأن هذا اللقب لأحد أجداده وليس له، لكنه لقب أيضاً بالكُلَّاب، لهذه العلة، ثم أطلق على أتباعه لقب الكلابية نسبة إليه، فالذي أريد قوله هو الفرق بين لقب ابن كلاب، ولقب الكلاب، فالأول لقب لأحد أجداده، والثاني لقب له؛ لأنه كان قوي المناظرة شديد الحجة، والله تعالى أعلم.

يقول الذهبي: «وكان يلقب كُلَّاباً؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته»[٣].

وبهذا الجمع نحل الإشكال الذي استشكله د.عبد الرحمٰن المحمود، حين قال: «ومما يلاحظ هنا أنه يقال له ابن كلاب، وليس كلاباً، مما يدل على أن هذا اللقب ليس له وإنما لأبيه أو أحد أجداده، وهذا يجعل التعليل الذي ذكروه محل نظر»[٤].

وبهذا الجمع أيضاً، نبتعد عن التكلف في التعليل الذي ذكره السبكي في طبقات الشافعية حين قال: «فإن قلت: كيف قيل: ابن كلاب، وهو على هذا كلاب لا ابن كلاب؟ قلت: كما يقال: ابن بجدة الشيء، وأبو عذرته ونحو ذلك»[٥].

٢ ـ نقد موقف النشار من القلانسي والمحاسبي:

أ ـ وفق النشار في بيان مكانة القلانسي والمحاسبي في الفرقة الكلابية، وأنهما ممن ثبت على هذه العقيدة رغم إيضاح ابن خزيمة عقيدة أهل السنة والجماعة لهم، ورجوع كثير منهم لمنهج أهل السنة والجماعة.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٥٥)، وانظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/ ٥٥٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٥).

(٣) المرجع السابق (١١/ ١٧٤).

(٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة. حاشية (٣) (١/ ٤٣٨).

(٥) (٢/ ٥١).

ب ـ أخطأ النشار حين اعتبر الفرق بين القلانسي والمحاسبي وبين السلف هو أنهم أيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، بل إنهم فارقوا السلف بأصول استمدوها من المعتزلة، جعلتهم يقولون بنفي صفات الله الفعلية، ويفارقون السلف بأقوالهم في صفة الكلام والعقيدة في القرآن.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «ولمَّا ظهرت مقالة الجهمية جاء بعد ذلك أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب يوافق السلف والأئمة على إثبات صفات الله تعالى وعلوه على خلقه، وبين أن العلو على خلقه يعلم بالعقل، واستواءه على العرش يعلم بالسمع، وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهما من المتكلمين المنتسبين إلى السنة والحديث. ثم جاء أبو الحسن الأشعري فاتبع طريقة ابن كلاب وأمثاله، وذكر في كتبه جمل مقالة أهل السنة والحديث، وأن ابن كلاب يوافقهم في أكثرها.

وهؤلاء يسمون الصفاتية لأنهم يثبتون صفات الله تعالى خلافاً للمعتزلة، لكن ابن كلاب وأتباعه لم يثبتوا لله أفعالاً تقوم به تتعلق بمشيئته وقدرته، بل ولا غير الأفعال مما يتعلق بمشيئته وقدرته»[(١)].

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن ابن كلاب وافق المعتزلة على أصلهم وهو أن الله لا تقوم به الحوادث، على معنى أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته.

وبين شيخ الإسلام أنه بهذا القول فارق أهل السنة والجماعة بعد أن كان منتسباً إليهم، وأنه بهذا القول انفصل بفرقة الكلابية[(٢)].

جـ ـ فيما يتعلق بالحارث المحاسبي وهجر الإمام أحمد له، هناك من يقول بخلاف ما ذهب إليه النشار؛ من أنه قد رجع عن مذهب الكلابية إلى منهج أهل السنة والجماعة، وأنه كان يقول بأن الله يتكلم بصوت[(٣)]، وهناك من يقول؛ بأنه ثبت على العقيدة الكلابية رغم هجر الإمام أحمد له، حتى توفي ولم يصل عليه إلا أربعة نفر.

يقول الذهبي: «قلت: المحاسبي كبير القدر، وقد دخل في شيء يسير من الكلام فنقم عليه، وورد أن الإمام أحمد أثنى على حال الحارث من وجه، وحذَّر منه»[(٤)].

ويقول ابن الجوزي: «قال المصنف: كان الإمام أحمد ينكر على الحارث المحاسبي خوضه في الكلام، ويصد الناس عنه، فهجره أحمد فاختفى في داره ببغداد، ومات فيها ولم يصل عليه إلَّا أربعة نفر»[(٥)].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٥٢٠).
(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ٥٢١).
(٣) انظر: المرجع السابق (٦/ ٥٢٢).
(٤) سير أعلام النبلاء (١٢/ ١١١).
(٥) المنتظم (١١/ ٣٠٩)، وانظر: اللباب لابن الأثير (٢/ ٣٠٣)، وتهذيب التهذيب (٢/ ١٣٦).

المطلب الثاني

موقف النشار من عقائد الكُلَّابية

وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: موقف النشار من عقائد الكلابية في الصفات.

المسألة الثانية: موقف النشار من عقائد الكلابية في الإيمان.

المسألة الثالثة: موقف النشار من عقائد الكلابية في القضاء والقدر.

* * *

وضَّح النشار عقائد الكلابية: في الصفات، وفي الإيمان، وفي القضاء والقدر، وسأعرضها من خلال كلامه مبيناً موقفه منها، ثم أعقب ذلك بالنقد، وذلك من خلال المسائل الثلاثة التالية:

المسألة الأولى

موقف النشارمن عقائد الكلابية في الصفات

أولاً: العرض:

١ ـ الصفات الذاتية والصفات الفعلية

يذكر النشار أن الكلابية تثبت الصفات لله تعالى، ولكنَّها، تثبت قدمها، وتنفي أي صفة فعلية، بناء على نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى. فالكلابية خالفت المعتزلة في نفي الصفات، فأثبتوها لله تعالى، ولم يسموها أعراضاً، ووافقوهم على نفي الصفات المتعلقة بمشيئته وقدرته، وسموها حوادث، فنفوا قيامها بالله تعالى منعاً لقيام الحوادث بذاته تعالى[(١)].

وذكر أنهم يثبتون الصفات الخبرية كذلك من وجه ويدين وعين، وأنهم يفرقون بين الذات وبين الصفات، فالصفات ليست هي الذات وإلَّا تعطلت الصفات، وليست هي غير الذات وإلَّا تعدد القدماء، والله بصفاته قديم[(٢)].

وذكر أن ابن كلاب بناء على نفيه الصفات الفعلية، قال بالموافاة؛ أي: إن الله تعالى لم يزل راضياً عمن علم أنه يموت مؤمناً، ساخطاً على من علم أنه يموت كافراً، وكذلك قوله في الولاية والعداوة والمحبة[(٣)].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٦٩ ـ ٢٧٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٧٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٧٧).

٢ ـ الكلام والقرآن:

ذكر النشار أن ابن كلاب يثبت الكلام لله تعالى، ولكن ينفي أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، بل كلامه كله قديم، كما قال في العلم والقدرة، وكلام الله ليس بحرف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ، وأنه معنى واحد قائم بذات الله، وهو كلام نفسي، وهو الأمر والنهي والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً، وإن عبر عنه بالعبرية كان توراة[١].

والقرآن هو كلام الله، ليس بمخلوق، قديم، وأمَّا القرآن المتلو العربي فهو عبارة عن كلام الله[٢].

وقد خطأ النشار ابن تيمية حين ذكر بأن الكلابية يقولون بأن القرآن المتلو مخلوق، واعتبر ذلك نقلاً من أغرب النقول، وأن الذي دفعه إلى ذلك تألمه من إنكار ابن كلاب لقيام الحوادث بذات الله، فنسي بسبب مزاجه الحاد أن ابن كلاب يقول بقدم الكلام النفسي وقدم القرآن، فنسب إلى الكلابية القول بخلق القرآن.

يقول: «ولكن ما يلبث ابن تيمية أن يأتي بنقل آخر عن الكلابية، فيرى أنهم يقولون: إن القرآن مخلوق كالمعتزلة، وهذا نقل من أغرب النقول، فهل وافق الكلابية المعتزلة أخيراً. يذهب ابن تيمية إلى أن الكلابية ثم تابعتهم الأشعرية إنما قالوا هذا لموافقتهم المعتزلة في الأصل الذي اضطرهم إلى ذلك، فإنهم وافقوهم على صحة دليل حدوث الأجسام، فلزمهم أن يقولوا بحدوث ما لا يخلو عن الحوادث. . .

هذا دليل الكلابية ـ في رأي ابن تيمية ـ على أن كلام الله مخلوق. . والكلابية لم يقوموا بهذا إطلاقاً. .»[٣].

ثانياً: النقد:

أ ـ نقد موقف النشار من عقيدة الكلابية في الصفات:

١ ـ لقد أجاد النشار وأفاد في بيان عقيدة الكلابية في الصفات، وذكر أنهم يثبتونها لله، بخلاف المعتزلة، لكنهم ينفون الصفات الاختيارية منعاً لقيام الحوادث بذات الله تعالى، ويجعلون ما يثبتونه من الصفات الفعلية كالمحبة والإرادة من صفات الذات لا من صفات الفعل، وبناء على ذلك قالوا بالموافاة.

يقول أبو الحسن الأشعري: «قال عبد الله بن كلاب: لم يزل الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً جليلاً متكبراً جباراً كريماً جواداً واحداً صمداً فرداً باقياً أولاً

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٧٤ ـ ٢٧٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٧٧).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٧٥).

رباً إلهاً، مريداً كارهاً، راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر عمره كافراً، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً وإن كان أكثر عمره مؤمناً، محباً مبغضاً موالياً معادياً قائلاً متكلماً رحماناً، بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرم وبقاء، وإرادة وكراهة ورضى وسخط وحب وبغض وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمة، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته»[١].

ويقول: إن ابن كلاب يقول عن المحبة والكراهة والبغض ونحو ذلك من الصفات الفعلية: «وإنَّ ذلك من صفات الذات»[٢].

وقال: «وقال ابن كلاب: الوصف لله بأنه كريم ليس من صفات الفعل»[٣]

ولقد أثبت كذلك صفة الاستواء على العرش، لكن على أنها صفة قديمة لا تتعلق بمشيئته وقدرته، وهي بمعنى العلو والفوقية.

يقول أبو الحسن الأشعري عنه: «وكان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق، وأنه على ما لم يزل عليه، وأنه مستو على عرشه كما قال، وأنه فوق كل شيء»[٤].

٢ ـ أساء النشار حين صحح مذهب الكلابية في نفي الصفات الفعلية الثابتة لله عنه، واعتبر القول بنفي حلول الحوادث عن ذات الله قولاً صحيحاً لا غبار عليه، وصحح اللوازم التي التزموا بها بناء على نفي ذلك.

والحق أن القول بنفي الصفات الفعلية عن الله تعالى بدعة، أول من قال به عبد الله بن سعيد بن كلاب وأصحابه، وكان الناس قبله إما جهمية ومعتزلة ينفون الصفات جميعاً، وإمَّا أهل سنة وجماعة يثبتون الصفات كلها، حتى ابتدع ابن كلاب مقالته، فقال بإثبات بعض الصفات ونفي بعضها الآخر لموافقته أصل المعتزلة وهو نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى، وموافقته لهم في تسمية الصفات الفعلية حوادث، ومخالفته لهم في تسمية الصفات الأزلية حوادث، فصار بين الفريقين، بين المعتزلة وبين أهل السنة والجماعة، ووقع في التناقض والابتداع[٥].

ومما لا شك فيه، أن إثبات بعض الصفات ونفي بعضها الآخر، رغم أن القائل واحد والموصوف واحد يعتبر من التناقض والاضطراب، فإما أن ينفي الجميع أو يثبت الجميع[٦].

---

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٤٩، ٢٥٠).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٢٥، ٢٥٥).
(٣) المرجع السابق (١/ ٢٥٧).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٥١).
(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٥٢٠).
(٦) انظر: التدمرية (٣١ ـ ٣٤).

أضف إلى ذلك، أن نفي الصفات الاختيارية مع إثبات أصل الصفة محض تحكم، يعلم فساده كل عاقل. فعندما تثبت لله صفة الإرادة، وتقول بأنها إرادة واحدة قديمة، ثم تنفي عند حدوث الحوادث أن الله أراد حدوثها في ذلك الوقت بإرادة حادثة، فهذا يعني أن الإرادة تخصص بلا مخصص، وهذا لا يقوله عاقل.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «قيل: الإرادة قديمة أزلية واحدة، وإنما يتجدد تعلقها بالمراد، ونسبتها إلى الجميع واحدة، ولكن من خواص الإرادة أنها تخصص بلا مخصص، فهذا قول ابن كلاب والأشعري ومن تابعهما، وكثير من العقلاء يقول: إن هذا فساده معلوم بالاضطرار، حتى قال أبو البركات: ليس في العقلاء من قال بهذا. وما علم أنه قول طائفة كبيرة من أهل النظر والكلام، وبطلانه من جهات:

- من جهة جعل إرادة هذا غير إرادة ذاك.
- ومن جهة أنه جعل الإرادة تخصص لذاتها.
- ومن جهة أنه لم يجعل عند وجود الحوادث شيئاً حدث حتى تخصص أو لا تخصص، بل تجددت نسبة عدمية ليست وجوداً، وهذا ليس بشيء، فلم يتجدد شيء، فصارت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث، ولا مخصص»[١].

وكذلك لفظة الحوادث لفظة مجملة ينفونها عن الله، فيتوهم السامع أنهم يريدون تنزيه الله عن قيام المخلوقات به، وهم في الحقيقة يريدون نفي قيام الصفات الاختيارية الثابتة في الكتاب والسنة عن الله تعالى، فيقال لهم: الحوادث تنقسم إلى ما يقوم بذات الله متعلقاً بقدرته ومشيئته، ومنه خلقه للمخلوقات، وإلى ما يقوم بائناً عنه وهو هذا المخلوق، فالأول نثبته والثاني ننفيه، فما يقوم بذات الله من الصفات الاختيارية، فجنسه قديم، فالله تعالى فعّال لما يريد، وآحاده حادثة، فالله يخلق شيئاً بعد شيء، ويتكلم بما شاء في الوقت الذي يشاء كيف يشاء، ويريد حلول المرادات في الوقت الذي يشاء، وهكذا سائر صفاته الاختيارية من فعلية وغيرها التي تكون بمشيئته وقدرته، فهذه آحادها حادثة، أي تكون بعد أن لم تكن، فبهذا المعنى لا ننفي حلول الحوادث بذات الله، وأما غير ذلك من حلول المخلوقات به، والآفات والعوارض، فهذا المعنى ننفيه عن الله عز جلاله، وتقدست صفاته[٢].

٣ ـ أحسن النشار حين اعتبر كلام الكلابية صحيحاً في قولهم بأن الله بصفاته قديم، وأن قولهم هذا لا يستلزم تعدد القدماء.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٦/ ٣٠١، ٣٠٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦/ ٣٢٢ ـ ٣٢٥).

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «ومثبتة الصفات لا يوافقونهم على هذا ـ أي: لا يوافقون المعتزلة على أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء ـ بل يقولون: أخص وصف حقيقة ما لا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إلٰه واحد، ونحو ذلك، والصفة لا توصف بشيء من ذلك. ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات: إنها قديمة، بل يقول: الرب بصفاته قديم، ومنهم من يقول: هو قديم وصفته قديمة، ولا يقول: هو وصفاته قديمان؛ ومنهم من يقول: هو وصفاته قديمان. ولكن يقول: ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه، فإن القدم ليس من خصائص الذات المجردة، بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم، فضلاً عن أن تختص بالقدم، . .»[١].

ب ـ نقد النشار في موقفه من عقيدة الكلابية في صفة الكلام والقرآن:

١ ـ أحسن النشار في شرحه عقيدة الكلابية في الكلام والقرآن، وقد جاء شرحه موافقاً لما ذكر عنهم في كتب مؤرخي الفرق.

يقول أبو الحسن الأشعري: «قال عبد الله بن كلاب: إن الله سبحانه لم يزل متكلماً، وإن كلام الله سبحانه صفة له قائمة به، وإنه قديم بكلامه، وإن كلامه قائم به، كما أن العلم قائم به، والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته.

وإن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وإنه معنى واحد بالله عَزَّ وَجَلَّ وإن الرسم هو الحروف المتغايرة، وهو قراءة القرآن، وإنه خطأ أن يقال: كلام الله هو هو أو بعضه أو غيره، وإن العبارات عن كلام الله سبحانه تختلف وتتغاير، وكلام الله سبحانه ليس بمختلف ولا متغاير؛ كما أن ذكرنا لله عَزَّ وَجَلَّ يختلف ويتغاير، والمذكور لا يختلف ولا يتغاير، وإنما سمِّي كلام الله سبحانه عربياً؛ لأن الرسم الذي هو عبارة عنه وهو قراءته عربي فسمي عربياً لعلة، وكذلك سمِّي عبرانياً لعلة، وهي أن الرسم الذي هو عبارة عنه عبراني، وكذلك سمِّي أمراً لعلة، وسمي نهياً لعلة، وخبراً لعلة، ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً، وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمراً، وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخبراً، وأنكر أن يكون الباري لم يزل مخبراً ولم يزل ناهياً، وقال: إن الله لا يخلق شيئاً إلا قال له كن، ويستحيل أن يكون قوله كن مخلوقاً.

وزعم عبد الله بن كلاب أن ما نسمع التالين يتلونه هو عبارة عن كلام الله عَزَّ وَجَلَّ، وأن موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ سمع الله متكلماً بكلامه، وأن معنى قوله: «فأجره حتى يسمع كلام الله» معناه: حتى يفهم كلام الله، ويحتمل على مذهبه أن يكون معناه: حتى يسمع التالين يتلونه»[٢].

---

(١) التدمرية (١١٨).

(٢) مقالات الإسلاميين (٢/ ٢٥٧، ٢٥٨).

٢ ـ أخطأ النشار باستغراب كلام ابن تيمية، حين قال إن الكلابية يقولون بأن القرآن العربي المتلو مخلوقاً، وأنهم في الحقيقة موافقون للمعتزلة، ولم يكتف بوصف كلامه بالغرابة، بل ذكر أنه ناتج عن مزاج حاد، وألم نفسي، لمخالفة الكلابية ما يعتقده ابن تيمية من حلول الحوادث بذات الله.

وفي حقيقة الأمر، فإن قول الكلابية في القرآن قول شنيع مبتدع لم يسبقهم إليه أحد، فإن أهل السنة والجماعة والجهمية والمعتزلة مجمعون على أن هذا القرآن هو كلام الله، ومختلفون في كونه مخلوقاً أو غير مخلوق، فجاءت الكلابية فقالت عنه بأنه ليس كلام الله، بل هو حكاية أو عبارة عن كلام الله، وتصرح في بعض الأحيان بكون الكلام العربي مخلوقاً.

يقول أبو محمد اليمني: «وهذه فرقة الكلابية، أصحاب عبد الله بن كلاب، انفرد هو وفرقته بأن قالوا: ليس لله كلام مسموع، وأن جبريل ليس يسمع من الله شيئاً مما أداه إلى رسله عليهم السلام، وإنما هو إلهام ألهمه ذلك من غير كلام»[١].

ويقول أبو نصرالسجزي: «لا خلاف بين المسلمين أجمع في أن القرآن كلام الله عز وجل، وأنه الكتاب المنزل بلسان عربي مبين، الذي له أول وآخر، وهو ذو أجزاء وأبعاض، وأنه شيء ينقري، ويتأتى أداؤه وتلاوته، ثم اختلفوا بعد هذه الجملة فقال أهل الحق: هو غير مخلوق؛ لأنه صفة من صفات ذاته، وهو المتكلم به على الحقيقة، وهو موصوف بالكلام فيما لم يزل.

وقال بعض أهل الزيغ: هو مخلوق أحدثه في غيره وأضافه إلى نفسه..

وقال أبو محمد بن كلاب ومن وافقه والأشعري وغيرهم: القرآن غير مخلوق، ومن قال بخلقه كافر، إلَّا أن الله لا يتكلم بالعربية ولا غيرها من اللغات، ولا يدخل كلامه النظم والتأليف والتعاقب ولا يكون حرفاً ولا صوتاً. فقد بان بما قالوه أن القرآن الذي نفوا الخلق عنه ليس بعربي، وليس له أول ولا آخر..»[٢].

ويقول ابن قدامة: «ولمَّا اختلف أهل السنة والمعتزلة في القرآن، هل هو مخلوق أو لا، ما اختلفوا إلا في هذا، فإن من ضرورة الاختلاف الاتفاق على محله، وما اعتقدت المعتزلة الخلق إلا في هذا القرآن، فخالفهم أهل الحق، وقالوا: هو كلام الله القديم منزل غير مخلوق. فاتفقت الطائفتان على أنه هو القرآن، فقد ثبت بالأدلة القاطعة اليقينية أن القرآن هو هذا النظم العربي المنزل على رسول الله ﷺ، الذي هو مائة وأربع عشرة سورة، أولها الفاتحة وآخرها المعوذتان، وأنه آيات وكلمات وحروف.

فمن قال بخلافه فقد قال بخلق القرآن، ووافق المعتزلة، وخالف أهل الحق، ومن زعم أنه ليس بقرآن فقد كذب الله تعالى ورسوله وخرق الإجماع..»[٣].

---

(١) عقائد الثلاث والسبعين فرقة (١/ ٢٧٩).

(٢) رسالة السجزي إلى أهل زبيد (١٠٥ ـ ١٠٧).

(٣) الصراط المستقيم في إثبات الحرف القديم، ضمن مجموع فيه ثلاث رسائل، تحقيق د. البراك (٣٦).

ويقول ابن الحنبلي في الرسالة الواضحة: «انظر يا أخي ـ وفقك الله وإيانا لما يرضيه ـ إلى بدعة هذه الطائفة، كيف زادت على بدع الأولين والآخرين، وعاندت كلام رب العالمين.

المعتزلة قالوا: هذا القرآن العربي الذي هو سور وحروف وآيات وكلمات هو الذي أنزله الله على محمد وليس لنا قرآن غيره، ولا لله كلام غيره، لكنه مخلوق محدث خلقه في غيره.

وقالت الأشعرية: هذه المائة والأربع عشرة سورة التي هي سبعة أسباع وثلاثون جزءاً، لغة عربية مخلوقة محدثة، وليست قديمة، ولا بكلام الله، فوافقوا المعتزلة في أنه مخلوق، وزادوا عليهم بجحده، وأنه ليس بكلام، بل لله كلام غير هذا، وهو معنى قائم في النفس لم ينزل على نبينا ولا على غيره، وليس بلغة ولا بآيات، ولا حروف ولا كلمات،..»[(١)].

فهذا يدل على أن الكلابية وأخلافهم الأشاعرة لهم عقيدة يتكتمون عليها، ولا يظهرونها إلَّا في مجالسهم الخاصة، وهي القول بأن القرآن العربي الذي بين أيدينا مخلوق، ولكنه ليس هو كلام الله، فكلام الله غير مخلوق، وإنما هو عبارة عن كلام الله.

يقول ابن قدامة: «ومدار القوم على القول بخلق القرآن ووفاق المعتزلة، ولكن أحبوا ألا يعلم بهم، فارتكبوا مكابرة العيان، وجحد الحقائق، ومخالفة الإجماع، ونبذ الكتاب والسنة وراء ظهورهم، والقول بشيء لم يقله قبلهم مسلم ولا كافر.

ومن العجب أنهم لا يتجاسرون على إظهار قولهم، ولا التصريح به إلَّا في الخلوات، ولو أنهم ولاة الأمر وأرباب الدولة، وإذا حكيت عنهم مقالتهم التي يعتقدونها كرهوا ذلك وأنكروه، وكابروا عليه، ولا يتظاهرون إلَّا بتعظيم القرآن، وتبجيل المصاحف، والقيام لها عند رؤيتها، وفي الخلوات يقولون: ما فيها إلا الورق والمداد، وأي شيء فيها؟»[(٢)].

المسألة الثانية

موقف النشارمن عقيدة الكلابية في الإيمان

أولاً: العرض:

يوافق النشار السبكي في أن قول ابن كلاب في الإيمان موافق لقول أبي الحسن الأشعري والباقلاني وأبي إسحاق والكبار من تلاميذ الأشعري. أي أن جمهور الأشاعرة ذهبوا إلى ما قال به ابن كلاب في الإيمان.

ويذكر أن تعريف ابن كلاب للإيمان هو: إقرار باللسان والمعرفة.

ويذكر أنه يقول بأن أهل الكبائر: مؤمنون[(٣)].

---

(١) (٢/ ٤٧٤، ٤٧٥).

(٢) حكاية المناظرة في القرآن (٣٤).

(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٧٧).

ثم يقول: «ولقد تبين من هذه النصوص الكثيرة أن ابن كلاب هو شيخ السنة الأول، وأن الأشعري قد تخرج عليه، أو بمعنى أدق: اعتنق آراءه بعد تحوله من مذهب الاعتزال وخروجه على مذهب أبي علي الجبائي واعتناقه لمذهب أهل السنة والحديث، وقام بتنهيج هذه الآراء ووضعها في صورتها الكاملة»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار عرضه مذهب ابن كلاب في الإيمان، وأنه عبارة عن إقرار باللسان وتصديق بالقلب.

يقول البغدادي: «وكان عبد الله بن سعيد يقول: إن الإيمان هو الإقرار بالله ﷻ وبكتبه وبرسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب، فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً»[٢].

٢ ـ أخطأ النشار حين اعتبر قول جمهور الأشاعرة في الإيمان موافقاً لقول ابن كلاب، فجمهور الأشاعرة يرون أن الإيمان عبارة عن تصديق بالقلب فحسب دون الإقرار باللسان، وهذا فارق مهم بين القولين، فقول ابن كلاب موافق لقول مرجئة الفقهاء، وقول جمهور الأشاعرة قريب من قول الجهمية، والله تعالى أعلم.

يقول ابن تيمية رحمه الله مبيناً أن القول بأن الإيمان عبارة عن قول باللسان وتصديق بالقلب هو قول مرجئة الفقهاء: «والثالث: تصديق القلب وقول اللسان، وهذا هو المشهور عن أهل الفقه والعبادة منهم»[٣].

وأمَّا قول جمهور الأشاعرة، فيقول الإيجي في بيان تعريف الإيمان: «وأمَّا في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الأحكام، فهو عندنا وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ: التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً. وقيل: هو المعرفة، فقوم بالله، وقوم بالله وبما جاءت به الرسل»[٤].

وهذا القول اعتبره شيخ الإسلام ابن تيمية موافقاً لقول جهم، يقول: «والقاضي أبو بكر الباقلاني نصر قول جهم في مسألة الإيمان متابعة لأبي الحسن الأشعري، وكذلك أكثر أصحابه. فأمَّا أبو العباس القلانسي وأبو علي الثقفي، وأبو عبد الله بن مجاهد ـ شيخ القاضي أبي بكر وصاحب أبي الحسن ـ فإنهم نصروا مذهب السلف.

وابن كلاب ـ نفسه ـ والحسين بن الفضل البجلي، ونحوهما، كانوا يقولون: هو

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٧٧، ٢٧٨).
(٢) أصول الدين (٢٤٩).
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ١٩٥).
(٤) المواقف (٣٨٤).

التصديق والقول جميعاً موافقة لمن قاله من فقهاء الكوفيين، كحماد بن أبي سليمان، ومن اتبعه مثل أبي حنيفة وغيره»[١].

٣ ـ قد أحسن النشار حين قرر أن ابن كلاب يقول بأن أهل الكبائر مؤمنون، ولكنه لم يوضح قوله هل هو يقول عنهم بأنهم مؤمنون كاملوا الإيمان أو ناقصوا الإيمان؛ وقد ذكر أبو الحسن الأشعري بأنه يقول بالثاني.

يقول أبو الحسن ـ حاكياً قوله في الإيمان ـ: «ويزعم هو وسائر المرجئة أن الفساق من أهل القبلة مؤمنون بما معهم من الإيمان، فاسقون بارتكاب الكبائر، وأمرهم إلى الله ـ سبحانه ـ إن شاء عذبهم، وإن شاء عفا عنهم»[٢].

المسألة الثالثة

موقف النشار من عقائد الكلابية في القضاء والقدر

أولاً: العرض:

يرى النشار أن رأي ابن كلاب في القدر هو رأي الأشاعرة، ولم يذكر في ذلك تفصيلاً.

يقول: «أمَّا رأيه في القدر، فهو رأي أهل السنة، أي أن القدر خيره وشره من الله تعالى»[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ لم يفصل النشار في بيان عقيدة ابن كلاب في القضاء والقدر، واكتفى بالتأكيد على مخالفته عقيدة المعتزلة؛ لأنه يضيف الخير والشر إلى الله تعالى وحده؛ وقد يكون معذوراً في ذلك؛ لأن المصادر لم تشر إلى أكثر من ذلك.

يقول أبو الحسن الأشعري عنه: «وقوله في القدر كما حكينا عن أهل السنة والحديث»[٤].

وقد ذكر معتقد أهل السنة والحديث في القدر فقال عنهم إنهم يقولون: «وأنَّ الخير والشر بقضاء الله وقدره، ويؤمنون بقضاء الله وقدره، خيره وشره، حلوه ومره..»[٥].

ويقول البغدادي: «أطلق أصحابنا القول بأن الحوادث كلها بمشيئة الله ﷻ، واختلفوا

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ١١٩).
(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٥١).
(٣) نشأة الفكر (١/ ٢٧٧).
(٤) مقالات الإسلاميين (١/ ٣٥١).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٤٦).

في التفصيل، فقال شيخنا أبو محمد عبد الله بن سعيد: أقول في الجملة إن الله أراد الحوادث كلها خيرها وشرها، ولا أقول في التفصيل إنه أراد المعاصي، وإن كانت من جملة الحوادث التي أراد حدوثها. كما أقول في الجملة عند الدعاء: يا خالق الأجسام، ولا أقول في الدعاء على التفصيل: يا خالق القرود والخنازير والدم والنجاسات، وإن كان هو الخالق لهذه الأشياء كلها»[١].

٢ ـ لم يوضح النشار هل كان ابن كلاب يقول بالكسب أم لا؟؛ لأن النشار يرى أن أول من ابتدأ القول بالكسب هو الإمام أبو حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ لا أبا الحسن الأشعري[٢].

والمشهور والمعروف عند أهل العلم أن أبا الحسن الأشعري هو أول من ابتدع نظرية الكسب، ولذلك فإن ابن كلاب لم يقل بذلك نهائياً، وإن وجدت كلمة الكسب في كلامه فإنه لا يريد بها مذهب الأشعري البتة.

يقول د. عبد الرحمٰن المحمود: «أما مسألة الكسب، فلم تذكر المصادر أن له كلاماً فيه، والمشهور أن هذه المسألة مما أحدثه وقال به الأشعري من بعد»[٣].

وهذا ما رجحه مؤلف كتاب القضاء والقدر في الإسلام[٤]، ومؤلف كتاب آراء الكلابية العقدية[٥].

المطلب الثالث

موقف النشار من تأثير الكلابية في الماتريدية والأشاعرة

أولاً: العرض:

يثبت النشار ـ كما أشرنا إلى شيء من ذلك في المطلبين السابقين ـ أن الكلابية هم سلف الماتريدية والأشاعرة، وأن الكلابية بعد ظهورهما ذابت واندمجت فيهما[٦].

ويؤكد على أن الخلاف بين ابن كلاب وبين الأشاعرة ما ذكره السبكي عن ابن كلاب بأنه يذهب إلى أن كلام الله لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث الأمر وقدم الكلام النفسي، أما الأشاعرة، فيرون بأن الكلام الأزلي لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً[٧].

---

(١) أصول الدين (١٠٤).
(٢) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٤٠، ٢٤١).
(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٤٥١).
(٤) د. فاروق الدسوقي (٢/ ٢٧٩).
(٥) هدى الشلالي (٢٢٩).
(٦) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٦٥).
(٧) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٧٣).

وقد تقدم القول؛ بأنه يرى أن الكلابية سلف الأشاعرة في مذهبهم؛ في الصفات، وفي الإيمان، وفي القضاء والقدر، ولكن الكلام في هذه المسائل لم يكن له منهج علمي خاص، فجاء الأشعري فقام بتنهيج هذه الآراء، ووضعها في صورتها الكاملة، والذي يعبر عنه النشار بأنه منهج أهل السنة والجماعة، فيرى أن هذا المنهج كان موجوداً قبل الأشعري وقبل الماتريدي عند الكلابية، ولكن فضل التكميل والترتيب والإيصال إلى أفضل صورة كان على يد أبي الحسن الأشعري[١].

يقول: «ولقد تبين من هذه النصوص الكثيرة أن ابن كلاب هو شيخ السنة الأول، وأن الأشعري قد تخرج عليه، أو بمعنى أدق: اعتنق آراءه بعد تحوله عن مذهب الاعتزال، وخروجه على مذهب أبي علي الجبائي، واعتناقه لمذهب أهل السنة والحديث، وقام بتنهيج هذه الآراء، ووضعها في صورتها الكاملة»[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد أحسن النشار في بيان تأثير الكلابية في الأشاعرة والماتريدية، وأنهم سلفهم، وأن الأشاعرة خلفهم، وأنهم اندمجوا فيهم بعد ظهور الأشاعرة، وغلب إطلاق الأشاعرة على الجميع.

يقول الشهرستاني: «حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكلابي وأبي العباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلَّا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنف بعضهم ودرس بعض، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»[٣].

وكلام الشهرستاني حق وصدق، ما عدا تسميته الكلابية والأشاعرة بأهل السنة والجماعة، فهم قد فارقوا بموافقتهم المعتزلة في نفي الصفات الفعلية، وبابتداعهم القول بالكلام النفسي، وبمذهب الكسب، منهج أهل السنة والجماعة، وانشقوا عنهم، وهذا واضح، وقد تقدم الكلام عنه.

يقول ابن تيمية: «وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب»[٤].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٦٣، ٢٦٤).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧٧، ٢٧٨).
(٣) الملل والنحل (١/ ٩٣).
(٤) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٦).

٢ ـ أخطأ النشار حين اعتبر أقوال الكلابية في الصفات وفي القدر وفي الإيمان هي أقوال الأشاعرة، وفي الحقيقة أن بين الفرقتين فروقاً مهمة، ولكن التأثير الكبير هو في القول بنفي الصفات الفعلية والقول بالكلام النفسي، فهذه البدعة لم يسبق الكلابية إليها أحد، وجاءت الأشاعرة فتبنتها، ودافعت عنها بكل ما أوتيت من قوة.

وأمَّا القول في الإيمان، فقد تقدم بيان الفرق بينهما، وأن قول الكلابية في تعريفه هو قول مرجئة الفقهاء، وقول جمهور الأشاعرة قريب من قول الجهمية.

وأمَّا القول في القدر، فلم يثبت أن ابن كلاب قال بالكسب، والمشهور أن هذا القول من ابتداع أبي الحسن الأشعري، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع

موقف النشار من حكم السلف على الكلابية

أولاً: العرض:

يخطئ النشار الحنابلة عموماً، وابن خزيمة وأبا نصر السجزي خصوصاً في نقدهم الكلابية، حين ذكروا أن قولهم في مسألة الكلام أسوأ حالاً في الباطن من المعتزلة.

يقول: «يرى أهل السلف، أو بمعنى أدق: الحنابلة وخاصة المتأخرون منهم، أنه ضاق بابن كلاب والقلانسي وأضرابهما النفس بضآلة معرفتهم بالسنن وتركهم قبولها، والتجائهم إلى العقل. وهذا خطأ كبير من الحنابلة، ذلك لأن ابن كلاب والقلانسي كانا من أعمق المحدثين، ولكنهما اعتبرا الآثار الواردة في أن كلام الله حروف وأصوات قديمة أخبار آحاد لا توجب علماً، والحنابلة لا يرون هذا. ويرون أن ابن كلاب والقلانسي وغيرهما التزموا ما قالته المعتزلة، وركبوا مكابرة العيان وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة المسلم والكافر، وقالوا للمعتزلة: الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام، وإنما سمِّي ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم»[(١)].

وأمَّا عن ابن تيمية، فقد وصف موقفه من الكلابية بعدة صفات، فتارة يصفه بأنه يتقول عليهم ما لم يقولوه.

يقول: «ولكن ابن تيمية اعتبر الأصل الكلابي في الكلام حيث لا مخاطب يؤدي إلى أن كلام الله مخلوق، وهذا ما لم يذكره ابن كلاب»[(٢)].

وتارة يصفه بأنه اقترب من الحياد. فيقول: «ومن هذا النص الخطير الذي أورده ابن

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٨٢).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٧٥).

تيمية ببراعة نرى أن الكلابية انقسمت إلى قسمين: قسم عراقي، على رأسه أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما، وهؤلاء قريبون من أحمد بن حنبل في مذهبه، وقسم كلابي خراساني، اختلف مع هؤلاء في بعض المواضع، ونرى أيضاً أن ابن تيمية يكاد يقترب هنا من الحيدة حين يقرر أن مذهب القلانسي وأبي الحسن الأشعري قريب من مذهب أحمد بن حنبل، بل يفضل هؤلاء على بعض الحنابلة من أمثال ابن عقيل وابن الجوزي وغيرهما[١]. وتارة يصفه بالشطط؛ فيقول: «ويذهب ابن تيمية أحياناً شططاً إلى أن ابن كلاب وتلامذته كأبي العباس القلانسي والحارث المحاسبي هم نفاة»[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد تبين عند الكلام عن عقيدة الكُلَّابية في القرآن، أنهم في الباطن أسوأ حالاً من المعتزلة، لذلك فتخطئة النشار لأبي نصر السجزي، وابن خزيمة وابن تيمية خطأ كبير، يدل على عدم فهم النشار لحقيقة مذهب الكُلَّابية وأخلافهم من الأشاعرة والماتريدية، ولما يلزم منه من لوازم، التزموا بها في مجالسهم الخاصة[٣].

٢ ـ لم يتناقض ابن تيمية رحمه الله في حكمه على الكُلَّابية، ولم يتقول عليهم، حاشاه عن ذلك، وهو المعروف بأمانة النقل، ودقة الفهم لأقوال الفرق المخالفة أكثر من أربابها، والنشار يعرف ذلك جيداً، لكن لعجلته وتسرعه في الرد، ولعدم فهمه كلام ابن تيمية في بعض الأحيان، وللهوى والانتصار للمذهب في أحيان أخرى، يقع فيما وقع فيه من اتهامات شنيعة لابن تيمية رحمه الله.

فابن تيمية رحمه الله وصف الكُلَّابية بقربها من أهل السنة والجماعة أكثر من المعتزلة لإثباتها الصفات الذاتية، وقال: إن فيهم تجهماً، ووصفهم بالنفاة لنفيهم الصفات الفعلية، ولا تناقض في هذا أبداً.

وأما عن قولهم في القرآن، فقد أظهر ابن تيمية حقيقته ولم يتقول عليهم، فبين أن حقيقته هو القول بأن القرآن مخلوق؛ لأن القرآن الذي يقولون عنه ليس مخلوقاً هو الكلام النفسي، وأمَّا القرآن الذي بين أيدينا، فيقولون عنه بأنه عبارة أو حكاية عن كلام الله، ولذا فهم يعدونه مخلوقاً، وقد تقدم من النقولات ما يثبت ذلك.

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٨٠).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٨٣).

المبحث الثاني

موقف النشار من الماتريدية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الماتريدي.

المطلب الثاني: موقف النشار من العقيدة الماتريدية.

المطلب الثالث: موقف النشار من انتساب الماتريدية لأبي حنيفة.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من الإمام الماتريدي

أولاً: العرض:

يرى النشار أنَّ أبا منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي (المتوفى عام ٣٣٣هـ)، إمام من أئمة الهدى، وأحد مؤسسي مذهب أهل السنة والجماعة، وإليه تنسب فرقة الماتريدية.

يقول النشار عن أبي حنيفة: «أمَّا عن أثره الكلامي، فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهدى أبي منصور الماتريدي»[(١)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٤٣).

ويقول: «فمذهب أهل السنة والجماعة إذن تكون من قديم، ولم يكن حادثاً على يد أبي الحسن الأشعري أو أبي منصور الماتريدي»[١].

ثانياً: النقد:

لقد تابع النشار الماتريدية في إضفاء الألقاب العظيمة على إمامهم، وهذا المنهج متبع عموماً لدى الأحناف[٢]، والماتريدي لا شك في إمامته ولكن لا يؤخذ على إطلاقه، فأئمة الهدى والسنة هم الصحابة رضوان الله عليهم، ومن سار على نهجهم في التلقي من الكتاب والسنة، وعدم تقديم شيء عليهما من الآراء أو الأهواء.

ولعلَّ النشار تأثر على وجه الخصوص بالكوثري الذي لا يمكن أن يذكر الماتريدي إلا ويخلع عليه مثل هذه الألقاب العظيمة.

يقول: «ولا يوجد من يوازن الأشعري بين المتكلمين بالنظر لما قام به من العمل العظيم، ومع ذلك لا تخلو آراؤه من بعض ما يؤخذ، كنوع ابتعاد عن العقل مرة، وعن النقل أخرى في حسبان الناظر في كلامه في مسائل نظرية معدودة.. وإنما لم يقع مثل ذلك في معاصره «إمام الهدى» أبي منصور الماتريدي، «شيخ السنة» بما وراء النهر، لتغلب السنة هناك على أصناف المبتدعة تغلباً تاماً لا تظهر مشاغباتهم معه، فتمكن من الجري على الاعتدال التام في أنظاره، فأعطى النقل حقه، والعقل حكمه.. فالأشعري والماتريدي هما إماما أهل السنة والجماعة في مشارق الأرض ومغاربها..»[٣].

ويقول في مقدمة إشارات المرام كما أورد ذلك أبو زهرة: «وكانت بلاد ما وراء النهر سليمة من الأهواء والبدع، لسلطان السنة على النفوس هناك من غير منازع، يتناقل تلك الآثار جيلاً عن جيل، إلى أن جاء إمام السنة فيما وراء النهر أبو منصور محمد الماتريدي، المعروف بإمام الهدى، متفرغ لتحقيق مسائلها وتدقيق دلائلها، فأرضى بمؤلفاته جانبي العقل والشرع»[٤].

ولا شك أن سلطان السنة في بلاد ما وراء النهر كان مسيطراً على نفوس المسلمين، حتى جاء المبتدعة بعلوم اليونان وفلسفتهم، ففرقوا بها أهل الإسلام، ونشروا البدع العقدية والعبادية بينهم، بواسطة ما ألقوه من الشبهات الكلامية عليهم، وكان من أولئك الذين فرقوا بين أهل السنة هو إمام الماتريدية، والذي انشق بطائفته عن أهل السنة والجماعة وزايلهم بتلك البدع التي تأثر بها من سلفه عبد الله بن كُلَّاب وأتباعه. وقد

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٣٤).
(٢) انظر: الماتريدية لشمس الأفغاني (١/ ٢١٢).
(٣) مقدمة تبيين كذب المفتري (١٩).
(٤) تاريخ المذاهب الإسلامية (٦).

استطاع الكوثري بأطروحاته عن نشأة الفرق أن يؤثر على النشار وعلى غيره كأبي زهرة، والذي نقل النص السابق مستحسناً إياه، ومستشهداً به[١].

المطلب الثاني

موقف النشار من العقيدة الماتريدية

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الماتريدية فرقة من الفرق الإسلامية، بل من أهل السنة والجماعة، ولكنها لا تعبر عنهم تعبيراً كاملاً، ويراها أقرب للأشاعرة من المعتزلة، وأنها اختفت أو ذابت في الأشعرية.

يقول النشار: «ويحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع، فيقول هي: الحياة والقدرة والعلم والسمع والبصر والإرادة، وسيصبح هذا العدد الرسمي عند أهل السنة والجماعة جميعاً: أشعرية وماتريدية»[٢].

ويقول: «وبقي المذهب الأشعري في عقول الملايين من المسلمين وفي قلوبهم، واختفت الماتريدية، مع أنها أقرب للأشاعرة، لا للمعتزلة ـ كما ظن ـ[٣]، وبقي المذهب الأشعري، وهربت المعتزلة إلى المذهب الجعفري أشتاتاً مبعثرة، ولست أرى ضيراً أن يقف محمود قاسم مع المعتزلة والماتريدية، فهما من فرق الإسلام المعبرين عن وجهة من وجهات نظر الإسلام، ولكن هالني هذا الالتحام الغريب بابن رشد»[٤].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد موقف النشار من العقيدة الماتريدية من خلال الأمور التالية:

١ ـ إطلاق لقب أهل السنة والجماعة على الماتريدية:

لقد وافق النشار الكوثري[٥] وغيره[٦] حين أطلق لقب أهل السنة والجماعة على الماتريدية، وجعله مناصفة بينهم وبين الأشاعرة، والصواب أنَّ لقب أهل السنة والجماعة لا يطلق إلَّا على الذين اجتمعوا على الأخذ بسنة النبي ﷺ في أمور العقائد والعبادات،

---

(١) انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية.
(٢) نشأة الفكر (١/ ٢٣٦).
(٣) يعني: محمود قاسم.
(٤) نشأة الفكر (١/ ٥٢٤).
(٥) انظر: تبيين كذب المفتري (١٩) المقدمة.
(٦) مثل: د. إبراهيم مدكور في كتابه في الفلسفة الإسلامية (٢/ ٥٦)، ود. علي عبد الفتاح المغربي في كتابه «إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية».

ولم يقدموا عليها آراءهم وأهواءهم، وأثبتوا الصفات الواردة في الكتاب والسنة جميعها، وقالوا: بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأثبتوا القدر، وقالوا: بأن الإيمان قول وعمل، ونحو ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة. فالسنة المحضة لا تطلق على الصحيح لا على الأشاعرة ولا على الماتريدية، ولكن يصح أن يطلق لقب السنة بمعناها العام، والذي يراد به إثبات خلافة الخلفاء الثلاثة، فكل من ليس برافضي فهو سني، فيدخل تحت هذا اللقب مع أهل السنة المحضة كثير من المتكلمين كالماتريدية والأشاعرة والكرامية، وكل من ليس برافضي.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «فلفظ أهل السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة. وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلَّا من يثبت الصفات لله تعالى، ويقول: «إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة»[١].

والماتريدية توافق أهل السنة والجماعة في الأبواب التالية:

١ ـ باب الإيمان باليوم الآخر، بما فيه من الحشر والنشر وأحوال البرزخ والجنة والنار والميزان والصراط والشفاعة.

٢ ـ باب الإيمان بالقدر.

٣ ـ باب الصحابة والإمامة[٢].

وتخالف أهل السنة والجماعة في كثير من أصولهم، ومن ذلك:

١ ـ أنهم يجعلون مصدر التلقي لكثير من المباحث العقدية هو العقل، والنقل تابع له، ويسمون تلك المباحث بالعقليات، وأمَّا السمعيات كالكلام في المعاد، فهذه يكون الحاكم فيها النقل والعقل تابع له[٣].

وأمَّا أهل السنة والجماعة فمصدر التلقي عندهم هو كتاب الله، وما ثبت عن رسول الله ﷺ، ويجعلون العقل تابعاً للنقل، مع جزمهم بأنه لا تعارض بين العقل الصريح، والنقل الصحيح، وأن في النقل كثيراً من الأدلة العقلية.

٢ ـ خالفوا أهل السنة والجماعة في نفي الصفات الاختيارية، ونفوا العلو والاستواء والفوقية، وأثبتوا الرؤية بلا مقابلة.

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٢١).

(٢) انظر: منهج الماتريدية في العقيدة (٦٣).

(٣) انظر: الماتريدية لشمس الأفغاني (١/ ٥٣٧ ـ ٥٤٠)، والماتريدية لأحمد الحربي (١٤٠)، وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة (١٧٧)، والفرق الإسلامية، لعبد الفتاح فؤاد (٣٧٣)، ومنهج الماتريدية في العقيدة، د. الخميس (٣٢).

وخالفوا أهل السنة والجماعة في صفة الكلام، وفي العقيدة في القرآن، حين قالوا بالكلام النفسي، وأن الله لا يتكلم بحرف وصوت، وأن الكلام الذي سمعه موسى هو عبارة عن كلام الله، ولم يسمع كلام الله من الله.

ولم يثبتوا من الصفات إلَّا ثمان، على خلل في إثباتها، وهي: الحياة والقدرة والعلم والإرادة والسمع والبصر والكلام والتكوين(١).

٣ ـ خالفوا أهل السنة والجماعة في مفهوم التوحيد، وحصروه في توحيد الربوبية والأسماء والصفات، وأهملوا توحيد الألوهية، وأدخلوا في التوحيد نفي كثير من صفات الله كالوجه واليدين والعلو والاستواء(٢).

٤ ـ خالفوا أهل السنة والجماعة في جعلهم أول واجب على المكلف هو النظر(٣).

٥ ـ خالفوا أهل السنة والجماعة في الإيمان حين أخرجوا العمل عن مسماه، وعرفوه بأنه قول القلب وهو التصديق، وأما قول اللسان فهو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فقط(٤).

وهذا كله، وغيره مما لم نذكره يدل دلالة واضحة على أن الماتريدية ليسوا من أهل السنة والجماعة.

يقول الحربي: «فعلى هذا، فإن الماتريدية وإن كانوا يسمون أنفسهم أهل السنة، فقد تقدم معنا أنهم لم يلتزموا بالمنهج الذي كان عليه رسول الله ﷺ وصحابته الكرام، بل خالفوهم في كثير من مسائل أصول الدين ناهيك عن فروعه، بل إنهم خالفوهم في منهج التلقي»(٥).

٢ ـ الماتريدية أقرب للأشاعرة:

لقد أصاب النشار حين قال بأن الماتريدية أقرب للأشاعرة من المعتزلة، وذلك لأنهما في الحقيقة نبعتا من فرقة واحدة وهي فرقة الكلابية، والخلاف بين الأشاعرة والماتريدية محصور في مسائل قليلة معدودة.

يقول الشمس السلفي الأفغاني: «اختلفت أفكار الماتريدية وأنظار الأشعرية في مسائل، وقد تقدم أن هذا الخلاف غير جوهري، بل في التفاريع دون الأصول، وأن هذا الخلاف جله لفظي إن لم نقل كله، وأنه لا يستدعي التبديع والتفسيق فيما بينهم، وكان

(١) انظر: منهج الماتريدية في العقيدة (٢١ ـ ٢٥)، والماتريدية للحربي (١٦٢ ـ ١٧٦) (٢٣٤ ـ ٣٧٥)، والماتريدية لشمس الأفغاني (١/ ٥٤٠ ـ وما بعدها).

(٢) انظر: منهج الماتريدية في العقيدة (٤٠ ـ ٤٢)، والماتريدية للحربي (١٨٩ ـ وما بعدها).

(٣) انظر: الفرق الكلامية (المشبهة ـ الأشاعرة ـ الماتريدية)، للعقل (١٨١)، ومنهج الماتريدية في العقيدة (٤٢).

(٤) انظر: الفرق الكلامية للعقل (١٨٣)، ومنهج الماتريدية (٥٢)، والماتريدية للحربي (٤٥١).

(٥) الماتريدية (٥٠٩).

بينهم في أول الأمر تباين وتنافر، ثم آل الأمر في الأخير إلى الإغضاء»[١].

ويقول الحربي: «وعند استعراض أهم المسائل الخلافية والوفاقية بين الماتريدية والمعتزلة يتبين لنا ضعف هذا القول[٢]، وأن الماتريدية أقرب للأشعرية منها للمعتزلة»[٣].

وقد فسر الحربي سبب التقارب بين الماتريدية والأشعرية انبثاقها من الكلابية، وهذا حق لا شك فيه، وقد قرره كثير من مؤرخي الفرق[٤].

ويمكن تلخيص الفروقات بين الماتريدية والأشاعرة في المسائل التالية:

١ ـ ترى الماتريدية بأن معرفة الله واجبة بالعقل، بخلاف الأشاعرة يقولون: بالشرع.

٢ ـ ترى الماتريدية أن صفة الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، بخلاف الأشاعرة فقد جعلوها والمحبة والرضا بمعنى واحد.

٣ ـ ترى الماتريدية أن كلام الله لا يسمع، وإنما يسمع ما هو عبارة عنه، وأن ما سمعه موسى ليس إلا أصوات وحروف خلقها الله دالة على كلامه، بخلاف الأشاعرة، فإنها ترى إمكان سماع كلام الله بخلق إدراك في المستمع.

٤ ـ أثبتت الماتريدية صفة التكوين، وأنها أزلية، وأنها غير المكون، بخلاف الأشاعرة، فلم يثبتوها صفة لله، بل هو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، فلذلك قالوا بأن التكوين هو عين المكون وهو حادث.

٥ ـ ذهبت الماتريدية إلى عدم جواز التكليف بما لا يطاق، بخلاف الأشاعرة.

٦ ـ ذهبت الماتريدية إلى إثبات الحكمة في أفعال الله تعالى، بخلاف الأشاعرة.

٧ ـ ذهبت الماتريدية إلى أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها بخلاف الأشاعرة.

٨ ـ ذهبت الماتريدية إلى أن هناك استطاعتين قبل الفعل ومعه، بخلاف الأشاعرة فلم يثبتوا إلا الاستطاعة مع الفعل.

٩ ـ ذهبت الماتريدية إلى أن قدرة العبد لها أثر في الفعل بخلاف الأشاعرة.

١٠ ـ ذهبت الماتريدية إلى صحة إيمان المقلد، بخلاف الأشاعرة[٥].

٣ ـ اختفاء الماتريدية وذوبانها في الأشاعرة:

أخطأ النشار حين ذكر بأن الماتريدية قد اختفت، وأنها ذابت في الأشعرية، والصحيح أنها فرقة قائمة بنفسها، لم يكن لها ظهور قوي في السابق، حتى جاءت

(١) الماتريدية (١/ ٤١٢).
(٢) أي: أن الماتريدية أقرب للمعتزلة.
(٣) الماتريدية (٥٠٢).
(٤) انظر: الماتريدية للحربي (٤٩٢).
(٥) انظر: الروضة البهية لأبي عذبة، والماتريدية لشمس (١/ ٤١٤ ـ ٤٥٧)، والماتريدية للحربي (٤٩٨ ـ ٥٠١).

الدولة العثمانية، فوجدوا منها الدعم والتشجيع فظهرت على الساحة بكل قوة.

يقول د. ناصر العقل: «وقد بدأت شهرتها حينما مكنتها ومكنت شيوخها الدولة العثمانية في العصور المتأخرة، كما أن شهرتهم وامتدادهم في البلاد التي يكثر فيها الأحناف، وهي غالباً البلاد الإسلامية الأعجمية الشرقية والشمالية، وهي في البلاد العربية قليلة»[١].

ويقول د. عبد الفتاح فؤاد: «بلغت الماتريدية أوج قوتها بتدعيم الدولة العثمانية (٧٠٠ ـ ١٣٠٠هـ) لها، إذ كانت دولة حنفية الفروع، ماتريدية العقيدة، فنشطت حركة تأليف الكتب الكلامية على المذهب الماتريدي، ومن تركيا انتشرت العقيدة الماتريدية شرقاً وغرباً، فكانت الهند من أهم مراكزها. . ولكن قويت الماتريدية وانتشرت في العصر الحديث بعد أن اعتنقها الديوبندية، وهي جماعة قوية ذات نشاط ديني كبير، وسميت بهذا الاسم نسبة إلى جامعة ديوبند التي أسسها سنة ١٢٨٣هـ الشيخ محمد قاسم التانوتوي (توفي سنة ١٢٩٧هـ) فكانت هذه الجماعة ذات الشعب المتعددة من أهم عوامل نشر عقائد الماتريدية في الهند الكبرى (بمعناها المتسع سابقاً الذي يشمل حالياً: الباكستان وبنقلاديش) وما جاورها من بلاد الأفغان والصين، وكان للماتريدية تأثير كبير في مصر، وكان الأزهر الشريف ولا يزال يهتم بتدريس الماتريدية وكتبها مثل شرح العقائد النسفية، كما سبقت الإشارة، وقيل: إن الأستاذ الإمام محمد عبده كان ماتريدياً»[٢].

المطلب الثالث

موقف النشار من انتساب الماتريدية للإمام أبي حنيفة

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الإمام أبا حنيفة هو الفيلسوف الأول للإسلام[٣]، وأول متكلم من الفقهاء، ومؤسس المدرسة الكلامية السنية الأولى في العراق[٤]، وأول متكلم من أهل السنة[٥]، وأنه قد أثر أكبر التأثير في الماتريدي[٦].

ويرى أنه وضع عقيدة الأشاعرة والماتريدية في الذات والصفات، يقول: «فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى في هذا الموضوع الشائك: إن الله

---

(١) الفرق الكلامية (١٧٧).
(٢) الفرق الإسلامية (٣٥٨، ٣٥٩)، وانظر: الماتريدية لشمس الأفغاني (١/ ٢٦٤ وما بعدها).
(٣) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٣٣).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٣٤).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٣٥).
(٦) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٤٣).

تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له، قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد»[١].

ويرى أنه أول من قال بأن الصفات الفعلية قديمة كالذاتية، وأن الماتريدي تابعه على ذلك.

يقول: «أمَّا عن صفات الله، فيقول أبو حنيفة: إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية.. فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله، كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقرر أن أبا حنيفة اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة، وتابعه الماتريدي على رأيه، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة»[٢].

ويرى أنه أول من حدد الصفات الذاتية بسبع. يقول: «ويحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع، فيقول هي: الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة، وسيصبح هذا العدد الرسمي عند أهل السنة والجماعة أشعرية وماتريدية..»[٣].

ويرى أنه أول من وضع نظرية الكسب. يقول عن شارح الفقه الأكبر: «ثم يورد نصوصاً متعددة عن الإمام نفسه من كتاب الوصية تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب، وأنه أول من وضعها»[٤].

ويرى أنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية عن الإيمان، وأنه كان مرجئاً لكن إرجاء سنة.

يقول: «فمن الممكن إذن أن نقول: إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان، وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية عن الإيمان: «إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسله وبما جاء من الله ورسله في الجملة دون التفصيل، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه»[٥].

ويذكر أنه ورد في كتاب الفقه الأكبر المنسوب له القول بقدم القرآن، وورد في بعض الأخبار عنه أنه يقول بخلق القرآن، فيوفق بين هذين الأمرين بأحد الاحتمالات التالية:

١ ـ أن نرفض نسبة كتاب الفقه الأكبر لأبي حنيفة، وبالتالي يكون ما ذكر عنه أنه يقول بقدم القرآن باطلاً.

٢ ـ أن نقول بأنه كان يقول بخلقه ثم تراجع، فقال بقدمه.

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٣٥).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٣٦).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٣٦).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٤٠).

(٥) المرجع السابق (١/ ٢٤٢).

٣ ـ أن نقول بأنه يعني بالقديم الكلام النفسي، ويعني بالمخلوق الكلام اللفظي[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ نسبة علم الكلام لأبي حنيفة:

لقد بالغ النشار في نسبة علم الكلام لأبي حنيفة، ووصفه بأوصاف يريد بها المدح، وهي عند أهل العلم في غاية الذم، فقد وصفه بأنه أول فيلسوف، وأول متكلم، ومؤسس علم الكلام في العراق، وهذا من باب إلقاء الكلام على عواهنه.

إن أبا حنيفة قد نظر في علم الكلام وأتقنه، لكن عندما تبين له بطلانه تركه وحذر منه[٢]، ونفر منه تلامذته، فلا يصح بعد هذا أن ننسب إليه ما رجع عنه وأقلع.

وقد ذكر هاتين المرحلتين من حياته الإمام الهروي في كتابه ذم الكلام[٣]، فقد ذكر عنه أنه كان قبل أن يتفقه ويتعلم القرآن والسنة صاحب كلام وخصومات، فلما تعلَّم نزع عن ذلك وحذر منه.

روى بإسناده عن أبي بكر بن عياش قوله عن أبي حنيفة: «أدركناه وهو صاحب خصومات لم يكن يتفقه»[٤].

وروى عن سليمان الخواص قوله: «ما من رجل أراه على حال إلا رجوته قبل أن يتعلم القرآن والسنة، فإذا تعلم فلم ينزع عن ذلك المراء فلست أرجوه»[٥].

وروى عن نوح الجامع قال: قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: «مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر، وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة»[٦].

٢ ـ القول بأن عقيدة الماتريدية في التوحيد والصفات مأخوذة من أبي حنيفة:

حكم النشار بأن الإمام أبا حنيفة سلف الماتريدية في التوحيد والصفات ليس دقيقاً، والفرق بينهما شاسع وبيان ذلك فيما يلي:

أ ـ يرى الإمام أبو حنيفة أن مصدر التلقي لأمور العقيدة كلها هو النقل، بل ويقبل أخبار الآحاد في العقائد والعبادات، مثله في ذلك مثل بقية علماء أهل السنة والجماعة، وبالتالي فهو يقبل نصوص الصفات الواردة في الكتاب والسنة، ويثبتها لله ﷻ دون أن

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٣٨).
(٢) انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة، د. الخميس (٥٨٧ ـ ٥٩١).
(٣) انظر: (٤/ ٢١٢ ـ ٢١٤).
(٤) ذم الكلام للهروي (٤/ ٢١٢).
(٥) المرجع السابق (٤/ ٢١٣).
(٦) المرجع السابق (٤/ ٢١٤).

يتعرض لها بتأويل أو تحريف أو تكييف أو تعطيل، فهو يقدم نصوص الكتاب والسنة على كل ما سواهما من فلسفات يونانية أو توهمات عقلية.

وأمَّا الماتريدية، فكما تقدم، يجعلون نصوص الصفات من باب العقليات، والتي يقدمون فيها العقل على النقل، ويجعلون ما عندهم من قواعد عقلية كقولهم ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث قطعيات، فكل نص يعارض هذه القاعدة إما أن يفوض أو يؤول، ولذلك فقد نفوا جميع الصفات الاختيارية، فكيف يكون سلفهم أبا حنيفة، وهذا منهجهم في التلقي، وهذه تطبيقاته عندهم[١].

يقول الإمام أبو حنيفة: «من قال: لا أعرف ربي في السماء، أو في الأرض كفر، وكذا من قال: إنه على العرش، ولا أدري العرش أفي السماء أو في الأرض؟

والله يدعى من أعلى لا من أسفل؛ لأن الأسفل ليس من وصف الربوبية والألوهية في شيء، وعليه ما روي في الحديث، أن رجلاً أتى النبي ﷺ بأمة سوداء، فقال: وجب علي عتق رقبة مؤمنة، أفتجزئ هذه؟. فقال لها النبي ﷺ: «**أمؤمنة أنت؟**» قالت: نعم. فقال: «**أين الله؟**». فأشارت إلى السماء فقال: «**اعتقها فإنها مؤمنة**»[٢]»[٣].

فها هو يثبت صفة العلو، بخبر آحاد، وبالفطرة، ويثبت الاستواء على العرش.

يقول شمس الأفغاني معلقاً على كلام أبي حنيفة السابق: «قلت: أيها المسلم، هذا نص أبي حنيفة بشهادة الحنفية الماتريدية جميعاً وعلى آخرهم الكوثري، فقد ترى أن الإمام استدل في أكبر مسألة وأوضحها في العقيدة ـ وهي العلو لله تعالى واستواؤه على عرشه ـ بدليل الفطرة، وحديث الجارية.. ولم يكتف الإمام بإثبات علو الله تعالى، بل كفر من أنكر ذلك أو شك فيه، وفي ذلك عبرة للمتكلمين عامة، وللماتريدية خاصة، ولا شك أن حديث الجارية خبر الواحد، وإن قيل بتواتره»[٤].

أضف إلى ذلك، أن الإمام أبا حنيفة يثبت التوحيد بأقسامه الثلاثة بخلاف الماتريدية الذين يهملون توحيد الألوهية، ولا يدرجونه ضمن أقسام التوحيد[٥].

وكذلك يثبت أبو حنيفة الصفات الفعلية والاختيارية، كالمحبة والغضب والرضا والاستواء على العرش، والنزول، ونحو ذلك، ولم يحدد الصفات بسبع، ولذلك فلا سلف للماتريدية إلا الكلابية المنشقة عن المعتزلة، وأما أبو حنيفة فهو بريء منهم كل البراءة[٦].

---

(١) انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (٥٧٥ ـ ٥٨٧).
(٢) أخرجه مسلم.
(٣) الفقه الأبسط (٤٩ ـ ٥٢) تحقيق الكوثري.
(٤) الماتريدية (٢/ ٧٦).
(٥) انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (٥٩٦ فما بعدها).
(٦) انظر: الماتريدية لشمس (١/ ٤٠١ ـ ٤٠٣) (٢/ ٢١٩، ٢٩٩، ٤٥٢)، ففيها نصوص عن أبي حنيفة في إثبات الصفات.

قال الملا علي القاري ـ معلقاً على قول الإمام مالك: الاستواء معلوم والكيف مجهول ـ: «اختاره إمامنا الأعظم، وكذا كل ما ورد من الآيات والأحاديث المتشابهات من ذكر اليد والعين والوجه ونحوها من الصفات، فمعاني الصفات كلها معلومة، وأما كيفياتها فغير معقولة، إذ تعقل الكيف فرع العلم بكيفية الذات وكنهها، فإذا كان ذلك غير معلوم، فكيف يعقل لهم كيفية الصفات، والعصمة النافعة في هذا الباب أن يصف الله بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يثبت له الأسماء والصفات وينفي عنه مشابهة المخلوقات، فيكون إثباتك منزهاً عن التشبيه، ونفيك منزهاً عن التعطيل، فمن نفى حقيقة الاستواء فهو معطل، ومن شبهه باستواء المخلوقات فهو مشبه، ومن قال: استواء ليس كمثله شيء فهو الموحد المنزه»[1].

وكذلك الثابت عن الإمام أبي حنيفة، والذي عرف عنه في آخر حياته، أنه كان يقول عن القرآن بأنه كلام الله غير مخلوق، ولم يقل بما قالته الماتريدية من بدعة الكلام النفسي، وأن القرآن عبارة أو حكاية عن كلام الله.

يقول عبد الله بن المبارك: «والله ما مات أبو حنيفة وهو يقول بخلق القرآن، ولا يدين الله به»[2].

وبهذا فإننا نجزم بأن انتساب الماتريدية للإمام أبي حنيفة في التوحيد والصفات انتساب باطل، لاختلافهم في منهج التلقي، وفي مسائل التوحيد والصفات، فموافقة النشار لهم على هذا الباطل خطأ محض.

٣ ـ القول بأن نظرية الكسب مأخوذة من أبي حنيفة:

أخطأ النشار حين نسب كسب الأشعري لأبي حنيفة رَحِمَهُ اللهُ، فإن لفظة الكسب على مصطلح الأشعري ـ وهي إثبات الأسباب ونفي التأثير عنها، وجعلها مجرد علامات لحصول قضاء الله وقدره ـ لم تكن معروفة في عصر الإمام أبي حنيفة، بل المشهور أنها من ابتداع الأشعري، كما تقدم بيان ذلك.

وقد اعتمد النشار على ورود لفظة الكسب في بعض النصوص المنقولة عن أبي حنيفة، فظن أنه يقول بكسب الأشعري، فهو إذن سلف الأشعري والماتريدي في ذلك. والصواب أن الكسب يراد به الفعل الذي يعود على فاعله بنفع أو شر، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فبين تعالى أن كسب النفس، أي فعلها لها أو عليها[3].

---

(١) مرقاة المفاتيح (٨/ ٢٥١).

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لهبة الله اللالكائي (٢/ ٢٦٩).

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٣٨٧).

فالإمام أبو حنيفة على معتقد أهل السنة والجماعة في القدر، فهو يثبت مراتب القدر الأربعة من العلم والكتابة والخلق والمشيئة، ويقول بأن الله خالق العبد وفعله، وأن للعباد قدرة على أعمالهم، وقدرتهم مؤثرة، ولكن تأثيرها يكون بمشيئة الله تعالى، ولذلك فهم يحاسبون ويجازون على أعمالهم، فأعمالهم تنسب إلى الله خلقاً، وتنسب إلى العبد فعلاً، وقد يقال: كسباً، بالمعنى الذي ذكرناه سابقاً، لا على معنى مصطلح الأشعري في الكسب(١).

٤ ـ القول بأن عقيدة الماتريدية في الإيمان مأخوذة من أبي حنيفة:

لقد أخطأ النشار حين جعل إرجاء أبي حنيفة من جنس إرجاء المتكلمين، بل جعله واضع الفكرة الفلسفية في الإيمان، وهذا من الافتراء العظيم على هذا الإمام الكبير.

إنَّ إرجاء أبي حنيفة، إرجاء فقهاء لا إرجاء متكلمين(٢)، إنه يخرج العمل من مسمى الإيمان، لكنه يرى أنه لا بد من العمل بأركان الإسلام، وشرائع الإيمان، ويرى أن الإيمان عبارة عن تصديق بالقلب، وإقرار باللسان، فيرى الإقرار باللسان من مسمى الإيمان، وأمَّا المتكلمين من أشاعرة وماتريدية، فيرون الإقرار باللسان إنما هو شرط لإجراء الأحكام الدنيوية فحسب، فبمجرد المعرفة القلبية والتصديق يكون الإنسان مؤمناً كامل الإيمان، وقد سبق في مطالب سابقة إيضاح مسمى الإيمان عند الجهمية وعند الأشاعرة والماتريدية، والذي يهمنا هو إيضاح الفرق الكبير بين إرجاء أبي حنيفة وإرجاء المتكلمين.

أضف إلى ذلك أن هناك عدة إشارات إلى أن الإمام قد تراجع عن هذا النوع من الإرجاء، وعاد إلى منهج السلف الصالح في الإيمان، وفيما يلي بعض النصوص عن الإمام أبي حنيفة في تعريف الإيمان، وبعض الإشارات الدالة على تراجعه عن ذلك الإرجاء:

يقول أبو حنيفة: «الإيمان هو إقرار باللسان، وتصديق بالجنان، والإقرار وحده لا يكون إيماناً؛ لأنه لو كان إيماناً لكان المنافقون كلهم مؤمنين، وكذلك المعرفة وحدها لا تكون إيماناً؛ لأنها لو كانت إيماناً لكان أهل الكتاب كلهم مؤمنين»(٣).

وقال: «والإيمان هو الإقرار والتصديق»(٤).

وقد ذكر الطحاوي عقيدته في الإيمان، وبين أنها عقيدة أبي حنيفة وصاحبيه فقال: «والإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالجنان»(٥).

---

(١) انظر: براءة الأئمة الأربعة (٤٣٧ ـ ٤٤٠) (٤٤٩ ـ ٤٦٣).

(٢) انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (٣٥٤ ـ ٣٥٨، ٦٠٣ ـ ٦٠٥)، وبراءة الأئمة الأربعة (٢٠٧ ـ ٢١٢)

(٣) الوصية (٧٦). ضمن مجموع رسائل أبي حنيفة، تحقيق الكوثري.

(٤) الفقه الأكبر (٨٣) بشرح د. محمد الخميس.

(٥) شرح الطحاوية (٣٣١) تحقيق الألباني.

وأمَّا عن تراجعه، فقد قال ابن أبي العز: «وقد حكى الطحاوي حكاية أبي حنيفة مع حماد بن زيد، وأن حماد بن زيد لما روى له حديث: (أي الإسلام أفضل) إلى آخره، قال له: ألا تراه يقول: أي الإسلام أفضل، قال: الإيمان، ثم جعل الهجرة والجهاد من الإيمان؟

فسكت أبو حنيفة.

فقال بعض أصحابه: ألا تجيبه، يا أبا حنيفة؟

قال: بم أجيبه، وهو يحدثني عن رسول الله ﷺ»[1].

وعلى كلٍّ، وإن لم تدل هذه القصة على تراجع صريح عن مذهبه في الإيمان، إلَّا أن مذهبه ليس على طريقة المتكلمين، وإنما هو إرجاء فقهاء، يدعون للعمل بالإسلام، ويحضون على تقوى الله ﷻ.

وأختم هذا المطلب بأن انتساب الماتريدية للإمام أبي حنيفة صحيح في المسائل الفقهية، باطل في الأصول العقدية، وقد تبين من خلال البحث أن الماتريدية تخالف أبا حنيفة في منهج التلقي، وفي تعريف التوحيد، وفي نفي الصفات الاختيارية، وفي العقيدة في القرآن وفي الإيمان، وبالتالي فما رجحه النشار من أن أبا حنيفة سلف الماتريدية ترجيح خاطئ، والله تعالى أعلم.

(١) شرح الطحاوية (٣٥١) تحقيق الألباني.

المبحث الثالث

موقف النشار من الأشاعرة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من إطلاق لقب أهل السنة والجماعة على الأشاعرة.

المطلب الثاني: موقف النشار من سند الأشاعرة.

المطلب الثالث: موقف النشار من عقائد الأشاعرة.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من إطلاق لقب أهل السنة والجماعة على الأشاعرة

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الأشاعرة هم أهل السنة والجماعة، والممثلون للإسلام في صورته الشاملة، وهم الوسط بين الفرق، والمتكلمون باسم القرآن والسنة في الإسلام.

يقول: «وقد حفظت عقيدة أهل السنة ـ عقيدة الأشاعرة ـ على مدى الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها»[١].

ويقول: «إننا نعلم أنه حين ظفر مذهب أهل السنة والجماعة على يد إمام الهدى أبي

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٤١).

الحسن الأشعري بالمعتزلة وقوض حصونها العقلية، كما أنزل ضرباته الكبرى على المذهب الشيعي إمامياً أو إسماعيلياً على يد أبي الحسن الأشعري أولاً وأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين وفخر الدين الرازي ثانياً، هربت المعتزلة إلى رحاب المذهب الاثنا عشري واتحدت به. . »[(١)].

ويقول: «إنني أرى أن الأشعرية هي آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة، المعبرة عنهما في أصالة وقوة. وإن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة حتى نهاية الدنيا هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال العصور. . »[(٢)].

ويقول: «وحين تكون المذهب الأشعري ممثلاً الإسلام. . »[(٣)].

ويقول: «فقد انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديماً إلى المعتزلة، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الاثنا عشرية، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر، فقد بقي حتى الآن في مذهب السلف، وتوسط الخلف بين الاثنين، يوفقون بين المعقول والمنقول، ويتخذون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين، والإسلام إنما جاء ليوجد أمة وسطاً، ولذلك فإن المذهب الأخير قد ساد العالم الإسلامي»[(٤)].

وأرى أن من المهم أن أنبه إلى أن النشار لا يقصر لقب أهل السنة والجماعة على الأشاعرة فحسب، بل يراه لقباً عاماً يطلق على كل من السلف (أهل الحديث وأئمة الفقه)، وكذلك الكلابية والماتريدية.

وخاتمة فرق أهل السنة والجماعة الأشاعرة، وفيهم تمثل الإسلام كاملاً بعقائده وفقهه وفلسفته، كما يرى النشار.

يقول: «إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها: أن مذهب أهل السنة والجماعة نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى يجالدها ويحاربها، كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعري وقبل الماتريدي.

ولم يكن فقهاء المذاهب ورجال الحديث فقط في الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب اتفاقاً كاملاً، وتتفق مع المحدثين، وهذه الطائفة هي طائفة الصفاتية أو المثبتة، وكانت على صلة وثيقة مذهبية برجال الفقه والمحدثين. .

ويكرر البغدادي هنا أيضاً لفظ الصفاتية، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة، ويقرر الشهرستاني أنه أعقب مالكاً وابن حنبل عبد الله بن سعيد الكلابي (٢٤٠هـ)، وأبو العباس

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤١٥).
(٢) المرجع السابق (١/ ٢٥).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٢٩).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٢٩).

القلانسي (توفي في القرن الثالث)، والحارث بن أسد المحاسبي، وهؤلاء كانوا من جملة السلف إلَّا أنهم باشروا علم الكلام صراحة وعلناً..

وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»[١]..

ثانياً: النقد:

وافق النشار كثيراً من الأشاعرة في إطلاق لقب أهل السنة والجماعة عليهم كالباقلاني والبغدادي والإسفراييني.

فالباقلاني شرح صفة الكلام لله تعالى على أنه الكلام النفسي، وبدع من قال بأن الله يتكلم بحرف وصوت، ونسب هذا المذهب إلى أهل السنة والجماعة، يعني الأشاعرة، فقال: «واعلم أن مذهب أهل الحق والسنة والجماعة أن كلام الله القديم ليس بمخلوق ولا محدث ولا حادث.. بل هو كلام أزلي أبدي، هو متكلم به في الأزل كما هو متكلم به فيما لا يزال، لا أول لوجوده ولا آخر له.. ولا يجوز أن يطلق على كلامه شيء من أمارات الحدث من حرف ولا صوت..»[٢].

وقد تأثر النشار كثيراً بالبغدادي، وهو من أبرز من جعل لقب أهل السنة والجماعة شاملاً أهل الحديث وأهل الفقه والكلابية والأشاعرة والماتريدية[٣]، والإسفراييني متابع للبغدادي في ذلك[٤].

وهذه الموافقة منتقدة من عدة وجوه:

١ ـ يصح إطلاق لقب أهل السنة والجماعة على الأشاعرة الذين أخذوا بعقيدة الأشعري التي ذكرها في الإبانة، مع تخطئتهم في الانتساب إليه؛ لأن في انتسابهم إلى الأشعري إيهام بأنهم يأخذون بعقائده في المرحلة الكلابية، وهذه المرحلة لا شك في مخالفتها لمعتقد أهل السنة والجماعة في أبواب كثيرة، وأمَّا المعتقد الذي ذكره في الإبانة فهو معتقد أهل السنة والجماعة في الجملة، فمن قال بما في الإبانة من الأشاعرة، فيصح أن يقال عليه إنه من أهل السنة والجماعة، ويؤمر بترك الانتساب للأشعري.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «وكان يحيى بن عمار يقول: المعتزلة الجهمية الذكور، والأشعرية الجهمية الإناث، ومرادهم الأشعرية الذين ينفون الصفات الخبرية، وأما من قال منهم بكتاب «الإبانة» الذي صنفه الأشعري في آخر عمره، ولم يظهر مقالة تناقض

(١) نشأة الفكر (١/٢٦٣ ـ ٢٦٤)، وانظر (١/١٨، ٢٥، ٤٨، ٤٩، ٦١، ١٧٩، ١٨٤، ٤٢٧، ٤٤١).

(٢) الإنصاف (١٦٢).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (٢٦ ـ ٢٨، ٣٢٣ ـ فما بعدها).

(٤) انظر: التبصير في الدين (٢٣، ١٢٩، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٤).

ذلك، فهذا يعد من أهل السنة، لكن مجرد الانتساب إلى الأشعري بدعة، لا سيما وأنه بذلك يوهم حسناً بكل من انتسب هذه النسبة، وينفتح بذلك أبواب شر»[(١)].

٢ ـ يصح إدخال الأشاعرة ضمن أهل السنة في مقابل الرافضة، وهذا مصطلح معروف عند العامة من المسلمين، فيقولون سني ورافضي، فكل من أثبت خلافة الثلاثة قيل عنه: سني، ومن أنكرها فهو رافضي.

يقول ابن تيمية: «فجمهور العامة لا تعرف ضد السني إلا الرافضي، فإذا قال أحدهم: أنا سني، فإنما معناه: لست رافضياً»[(٢)].

٣ ـ يصح أن يقال عنهم إنهم أقرب الفرق إلى أهل السنة والجماعة، وخاصة المتقدمين منهم، ويصح أن يقال عنهم إنهم من أهل الإثبات، ومن الصفاتية، وذلك لإثباتهم جملة من صفات الله تعالى.

يقول ابن تيمية: «وأمَّا الدرجة الثالثة ـ أي: من التجهم ـ: فهم الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية، لكن فيهم نوع من التجهم، كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية أو غير الخبرية، ويتأولونها كما تأول الأولون صفاته كلها.. وفي هذا القسم يدخل أبو الحسن الأشعري وطوائف من أهل الفقه والكلام والحديث والتصوف، وهؤلاء إلى أهل السنة المحضة أقرب منهم إلى الجهمية والرافضة والخوارج والقدرية، لكن انتسب إليهم طائفة هم إلى الجهمية أقرب منهم إلى أهل السنة المحضة، فإن هؤلاء ينازعون المعتزلة نزاعاً عظيماً فيما يثبتونه من الصفات وأعظم من منازعتهم لسائر أهل الإثبات فيما ينفون.

وأما المتأخرون فإنهم والوا المعتزلة، وقاربوهم أكثر، وقدموهم على أهل السنة والإثبات، وخالفوا أوليهم..»[(٣)].

٤ ـ يصح أن يقال عنهم إنهم وافقوا أهل السنة والجماعة في المسائل التي وافقوهم فيها، كالإمامة والصحابة وبعض الصفات، وما يتعلق باليوم الآخر، وهذا يكون من أجل تقريبهم إلى أهل السنة والجماعة، فيستكملوا متابعة أهل السنة والجماعة في بقية العقائد، ومن باب ذكر المحاسن والمساوئ، يقول ابن تيمية عن الأشاعرة: «فحسناتهم نوعان: إما موافقة أهل السنة والحديث، وإما الرد على من خالف السنة والحديث ببيان تناقض حججهم»[(٤)].

٥ ـ لا يصح، أن يقال عنهم إنهم من أهل السنة المحضة، والتي تضاد البدعة، وهذا

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٣٥٩، ٣٦٠).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٥٦).
(٣) التسعينية (٣/ ٢٧٠، ٢٧١).
(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ١٢).

المعنى الخاص هو محل المدح، ومناط النجاة، وشرط الفلاح، فأهل السنة والجماعة لهم أصول وعلامات تميزوا بها عن سائر الفرق، وهذه العلامات فارقهم فيها الأشاعرة، فخرجوا بذلك عن أهل السنة والجماعة، مثل تقديم النقل على العقل، وإثبات الصفات الواردة لله جميعها، والقول بأن الإيمان قول وعمل، والقول بأن القرآن كلام الله، تكلم به بحرف وصوت، والقول بتأثير الأسباب بإذن الله تعالى، ونحو ذلك من العلامات التي تميز بها منهج أهل السنة والجماعة[1].

يقول د. سفر في بحثه «منهج الأشاعرة في العقيدة»: «المعنى الأخص: وهو ما يقابل المبتدعة وأهل الأهواء، وهو الأكثر استعمالاً في كتب الجرح والتعديل. . هذا المعنى لا يدخل فيه الأشاعرة أبداً، بل هم خارجون عنه، وقد نص الإمام أحمد وابن المديني على أن من خاض في شيء من علم الكلام لا يعتبر من أهل السنة، وإن أصاب بكلامه السنة حتى يدع الجدل ويسلم للنصوص، فلم يشترطوا موافقة السنة فحسب، بل التلقي والاستمداد منها، فمن تلقى من السنة فهو من أهلها وإن أخطأ، ومن تلقى من غيرها فقد أخطأ وإن وافقها في النتيجة. والأشاعرة ـ كما سترى ـ تلقوا واستمدوا من غير السنة، ولم يوافقوها في النتائج فكيف يكونوا من أهلها»[2].

وسيأتي ـ بمشيئة الله ـ ذكر العقائد التي خالف فيها الأشاعرة أهل السنة والجماعة، والتي تدل دلالة قاطعة على خروج الأشاعرة عن مذهب أهل السنة والجماعة، ومع هذا نؤكد على أنهم أقرب الفرق إلى مذهب أهل السنة والجماعة.

المطلب الثاني

موقف النشار من سند الأشاعرة

أولاً: العرض:

يرى النشار صحة سند الأشاعرة، وأن مذهبهم يعود إلى علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر من الصحابة، ومن التابعين عمر بن عبد العزيز ثم الحسن البصري، ثم زيد بن علي ثم الشعبي ثم الزهري، ويلي هذه الطبقة جعفر الصادق.

ويرى أن الأئمة الأربعة كانوا في سند المذهب الأشعري، ويرى أن أبا حنيفة كان تأثيره الأكبر في أبي منصور الماتريدي، وأن الشافعي كان من نتاجه أبو الحسن الأشعري، ويرى أن الإمام مالك وأحمد مهدا لظهور المذهب الأشعري.

---

(١) انظر: أصول السنة للإمام أحمد بشرح ابن جبرين (٣٥ ـ وما بعدها)، وشرح السنة للبربهاري (٥٩ ـ وما بعدها)، وصريح السنة لابن جرير الطبري، وغير ذلك من كتب السلف المبينة لأصول أهل السنة والجماعة.

(٢) (١٦، ١٧)، وانظر: رسالة السجزي إلى أهل زبيد (١٠٠، ١٠١).

وينكر أشد الإنكار أي صلة بين الأشاعرة والمعتزلة أو بينهم وبين الجهمية، وأنهم قد وصلوا إلى عقائدهم من خلال السند المتقدم ذكره فحسب، وهذه بعض أقواله فيما تقدم:

يقول: «ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى علي بن أبي طالب، ويعتبرونه أول متكلميهم.. كما يعتبرون عبد الله بن عمر من أوائل أهل السنة والجماعة.. ثم يذهب السند إلى التابعين، وأولهم عند أهل السنة: عمر بن عبد العزيز.. ثم يليه الحسن البصري.. ثم زيد بن علي.. ثم الشعبي ثم الزهري، ويلي هذه الطبقة الإمام جعفر محمد الصادق..»[١].

ويقول عن أبي حنيفة: «فمن الممكن أن نقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان.. أما عن أثره الكلامي فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهدى أبي منصور الماتريدي..»[٢].

ويقول عن الإمام مالك: «فمالك بن أنس ينأى عن النقاش في الاستواء، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة أو للمجسمة الذين أثبتوا الاستواء إثباتاً مادياً، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء. كان مالك يضع أساس العقيدة العملية، ويعلن أنه لا يتكلم إلَّا فيما تحته عمل، ولكنه كان يمهد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشعري، وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع»[٣].

ويقول عن الشافعي: «ومن الخطأ القول: إنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة في ناحيته العقائدية، حقاً إن الشافعي كره الكلام والمتكلمين، ولكن عالم الإسلام الكبير كان لا بد له وهو في معترك الفرق أن يقف أمام الخارجين منها على السنة..

وقد قرر فخر الدين الرازي ـ وهو أهم من كتب عن فقه الشافعي في كتابه المناقب ـ أن الشافعي كان يرى في الصفات أنها ليست مغايرة للذات.. كما أن الشافعي يؤمن بأن القرآن غير مخلوق، كما يؤمن بالقضاء خيره وشره، وأن الإيمان تصديق وعمل، وأن الإيمان يزيد وينقص، فالشافعي عالم كلام كما هو عالم أصول وفقه..

كان الشافعي أصدق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع.. ولكن كان نتاج الشافعي: سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤هـ ـ ٩٣٥م)، الذي صار شجىً في حلوق القدرية..»[٤].

ويقول عن الإمام أحمد: «وقد حاول كثيرون من مؤرخي الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٥)، وانظر (١/ ٤١٤).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٤٢ ـ ٢٤٣).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٤٤).

(٤) المرجع السابق (١/ ٢٤٤ ـ ٢٤٧).

للرجل مذهب كلامي، وأنه كره كل من خاض في الكلام حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة، وقد وجدت حقيقة أخبار تثبت هذا، ولكن إن من العسف أن ننكر لشهيد محنة القرآن مذهبه الكلامي»[(١)].

وينكر أشد الإنكار أي صلة للأشاعرة في العقيدة سواء بالجهمية أو المعتزلة، وإنما هم خلف للكلابية، والكلابية سندهم تقدم ذكره.

يقول: «فالصفاتية هم السلف (وهم أهل السنة والجماعة) وهم (المثبتة)، وهم إذن رد فعل للمعتزلة في تعطيلهم للصفات، وقد حددنا أيضاً من قاموا بهذا العمل هم الكلابي والقلانسي والمحاسبي، وكانوا يناظرون المعتزلة ويناضلونهم في قدم الكلام، وأن أبا الحسن الأشعري فيما بعد انحاز إليهم على قاعدة كلامية»[(٢)].

ويقول: «ولقد تبين من هذه النصوص الكثيرة أن ابن كلاب هو شيخ السنة الأول، وأن الأشعري قد تخرج عليه، أو بمعنى أدق: اعتنق آراءه بعد تحوله عن مذهب الاعتزال..»[(٣)].

ويقول: «هذا هو النص الذي أورده ابن تيمية، ومن الواضح أن عداوة الرجل الضارية لمذهب الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازي وغيرهما ببشر المريسي، ثم يصل بشراً بالجهمية، وفي هذا أكبر الكذب على الأشاعرة، على مذهب الخلف، وقد أعمت هذه العداوة الضاغنة الفجة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله، ولكن أهمية هذا النص هي أنه وجه الأنظار إلى صلة بشر المريسي بالجهمية»[(٤)].

ويقول: «ولقد توزعت آراء الجهمية بين مختلف الفرق أيضاً، إننا نرى المعتزلة فيما بعد تأخذ بنفي الصفات، وقد نادى جهم بهذا من قبل، وتأخذ المعتزلة بالتأويل العقلي، واعتبار كثير من التصورات الدينية مجازاً، وهذا ما فعله الجهم قبلهم.. ويختلف السلف والأشاعرة مع جهم في نفي الصفات، إنهم مثبتة يثبتون الصفات القديمة لله، ويختلفون معه في مسألة الجبر، إنهم يوفقون في مذهب متماسك الأجزاء بين الجبر والاختيار، فيضعون مذهب الكسب، يحلون به المشكلة العتيدة»[(٥)].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٤٧).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٦٥).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٧٧).

(٤) المرجع السابق (١/ ٣٦٥).

(٥) المرجع السابق (١/ ٣٧٢)، وانظر: (١/ ٣٣٣، ٣٤٩، ٣٥٨، ٣٦٥).

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد تابع النشار البغدادي في اعتبار علي بن أبي طالب وعبد الله بن عمر من علماء الكلام، وعلى رأس فرقة الأشاعرة، فلا أدري كيف يقلد النشار الذكي المفكر الباحث البغدادي، فيقول مثل هذا الكلام الذي لا يمكن أن يتصوره عاقل، يعرف معنى علم الكلام، ويعرف عقائد الأشاعرة، لا سيما في الإيمان والقدر وكلام الله، ثم يضيف هذه العقائد، وطرق المحاجة الكلامية إلى صحابة رسول الله ﷺ.

وليس للبغدادي دليل على كلامه، سوى أن علياً ناظر الخوارج والقدرية[١]، فهل يعني ذلك أنه ناظرهم بطريقة أبي الحسن الأشعري أو ابن كلاب، وهل يعني ذلك أنه وافقهم في القول بالكسب، وإخراج العمل عن مسمى الإيمان.

وكذلك نسبة علم الكلام لعمر بن عبد العزيز وزيد بن علي والحسن البصري والشعبي والزهري رحمهم الله، وسبب ذلك هو ردودهم على القدرية، فعند البغدادي يعتبر كل من رد على القدرية فهو أشعري، من علماء الكلام.

٢ ـ موضوع اعتبار الأئمة الأربعة متكلمين: قد تقدم نفي علم الكلام عن أبي حنيفة، وقطع صلته بالماتريدية في النواحي العقدية على تفصيل في ذلك.

وفيما يتعلق بالإمام مالك، فلم يذكر النشار حجته في ذلك، سوى أنه قد رد على المجسمة وعلى المعتزلة، وهذا يدل في نظر النشار على كونه ممهداً لظهور الأشاعرة.

وهذه حجة تخالف المنطق الصحيح الذي يعتبر النشار من فحوله، فهل نفي التعطيل ونفي التمثيل، يلزم منه أن يكون صاحبه عالم كلام، ويسلك منهج الأشاعرة في تلقي أمور الصفات من العقل ثم النقل تابعاً له. بل هذا يعني ببداهة، بقاء صاحبه على منهج رسول الله ﷺ، متمسكاً بنصوص الكتاب والسنة، مجانباً لفلسفة اليونان، وبدع علم الكلام، وقد حذر الإمام مالك من علم الكلام، ومن تكييف الصفات، ومن القدرية، وحض على التمسك بالأثر عن رسول الله ﷺ[٢].

وفيما يتعلق بالإمام الشافعي، قد وصفه النشار بصفتين متضادتين لا يمكن اجتماعهما في آن واحد، وهما: كراهيته علم الكلام والمتكلمين وغلظته عليهم، وفي الوقت ذاته: كان عالماً كبيراً من علماء الكلام.

ولا أدري كيف استساغ النشار أن يجمع بين هاتين الصفتين للإمام الشافعي؟، وليس ذلك إلا بسبب التقليد ـ دون تفكير ونظر ـ للبغدادي وغيره.

وقد ذكر الإمام الهروي فصلاً بديعاً في كتابه ذم الكلام وأهله، نقل فيه نقولات قوية في تحذير الإمام الشافعي من المتكلمين، وحضه على التمسك بالقرآن والسنة وبالإجماع

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (٢٦٢ ـ ٢٦٣).

(٢) انظر: أقواله في: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (٢٣ ـ ٣٢)، وبراءة الأئمة الأربعة من مسائل المتكلمين المبتدعة (٢٨٠ ـ ٢٨٣، ٤٤١، ٤٤٢).

وبالقياس على القرآن والسنة، وعلى الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة وفي الفقه، وعلى التسليم لنصوص الكتاب والسنة دون التعرض لهما بالتأويل والتحريف، ومن ذلك:

يقول: «الأصل: القرآن والسنة أو قياس عليهما».

ويقول: «الأصل: قرآن أو سنة، فإن لم يكن فقياس عليهما، وإذا اتصل حديث عن رسول الله ﷺ وصح الإسناد فيه فهو سنة، والإجماع أكثر من الحديث المنفرد، والحديث على ظاهره، وإذا احتمل الحديث المعاني فما أشبه منهما ظاهره أولاهما به، وأصحهما إسناداً أولى..».

ويقول: «ما أحد ارتدى بالكلام فأفلح».

ويقول: «لأن يلقى الله العبدُ بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير له من أن يلقاه بشيء من الأهواء»[(١)].

ويقول: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام».

ويقول: «ما ناظرت أحداً في الكلام إلَّا مرة، وأنا أستغفر الله من ذلك».

ويقول: «لو أردت أن أضع على كل مخالف كتاباً كبيراً لفعلت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينسب إليَّ منه شيء».

وغير ذلك من النقولات[(٢)]، الموضحة بعد الشافعي كل البعد عن الكلام وأهله، وأن الأشاعرة مقطوعوا الصلة به في جانب العقيدة، إلا فيما وافقوا فيه السلف، وقد أطلت الكلام في الشافعي خاصة؛ لأن النشار يرى أن من أعظم نتاجه كان أبا الحسن الأشعري.

وأما الإمام أحمد، فلم يصرح النشار بأنه في سند الأشاعرة، لوضوح انقطاع الصلة بينه وبينهم، ولكنه ألمح إلى أنه عالم كلام، وهذا من أعجب العجائب، ويتناقض النشار مع نفسه حين يقول بأنه وجد حقيقة أخبار تثبت كراهية الإمام أحمد للكلام وأهله، وكراهية الخوض فيه حتى من أجل نصرة السنة، ولكنه يرى مع هذا أنه عالم كلام، ويلقبه بشهيد محنة القرآن.

ومن المعلوم المشتهر علمه، أن الإمام أحمد لم يمت أثناء التعذيب في المحنة بالقول بخلق القرآن، بل مات بعدها بمدة طويلة، بعد أن أظهر الله السنة، ورفع الله الإمام أحمد حتى جعله علماً من أعلامها.

---

(١) انظر: أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة (٣٢ ـ ٤٩)، وبراءة الأئمة الأربعة (٢٨٤، ٤٤٣).

(٢) انظر: النقولات السابقة وغيرها في ذم الكلام وأهله للهروي (٤/ ٢٦٤ ـ ٣١٠).

وعند الكلام عن موقف النشار من عقيدة الأشاعرة، سيأتي مزيد إيضاح لمفارقة عقيدة الأشاعرة في كثير من أصولها لعقيدة أهل السنة والجماعة، والتي يعتبر الإمام أحمد مرجعها الكبير في عصره.

والصواب، الذي لا مرية فيه، ويسلِّم به النشار أيضاً، وقد ذكره الشهرستاني في كتابه الملل والنحل: أن سلف الأشاعرة هم الكلابية، فسندهم يتصل بابن كلاب والقلانسي والمحاسبي[١]، وزادوا على مذهب الكلابية القول بالكسب.

وقد أثبتنا في مبحث سابق من خلال عقد مقارنة بين تأويلات بشر المريسي وتأويلات ابن فورك، فوجدنا صحة ما قاله ابن تيمية من أن عين تأويلات الأخير هي عين تأويلات الأول.

وإذا ثبت تأثر ابن فورك ببشر المريسي، ومن الثابت تأثر بشر بالجهمية، وهذا يسلم به النشار، فيثبت بهذا أن الأشاعرة تأثروا بالمعتزلة وتأثروا بالجهمية.

فالأشاعرة، مذهبهم ملفق ومجمع من عقائد الجهمية والمعتزلة والكلابية وأهل السنة والجماعة، ولكن سندهم لا يتصل بحال بالأئمة الأربعة، ولا بأئمة التابعين فضلاً عن الصحابة الكرام، وإنما هو متصل بأئمة علم الكلام من الكلابية والمعتزلة والجهمية[٢].

المطلب الثالث

موقف النشار من عقائد الأشاعرة

لم يعرض النشار المذهب الأشعري عرضاً واسعاً وافياً في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ولم يفرده بالحديث مثل بقية الفرق؛ لأنه قد أجَّل الحديث عنه إلى الجزء الخامس والذي لم ير النور لا هو ولا الجزء الرابع، ولذلك فآراء النشار عن الأشاعرة مبعثرة في ثنايا الكتاب، سأقوم بجمعها بمشيئة الله لأعرض مذهبهم من وجهة نظره مبيناً موقفه من عقائدهم، ثم أنقده على ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، وسيكون هذا المطلب عبر المسائل التالية:

المسألة الأولى

موقف النشار من مصدر التلقي عند الأشاعرة

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الأشعري بعد اعتناقه مذهب أهل الحديث ومفارقته المعتزلة، أخذ يقرر مذهب أهل الحديث بالعقل، فهو يضع النص أولاً ثم يليه العقل.

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٩٣).

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٤٣٨) (٢/ ٨٠٤ ـ ٨١٥)، والفرق الكلامية للعقل (٥٩، ٦٧ ـ ٧٠).

يقول: «وأن الإمام الأشعري قام بثورة ضد المعتزلة، واعتنق مذهب أهل الحديث، ثم حاول أن يثبت هذا المذهب بالعقل، أو بمعنى أدق: أنه قرر وضع النص أولاً، ثم يليه العقل»[(١)].

ويرى أن الأشاعرة توسطوا بين المعتزلة وأهل الحديث، فالمعتزلة تقدم العقل على النقل، وأهل الحديث يقدمون النقل على العقل، وأما الأشاعرة فيوفقون بين النقل والعقل.

يقول: «وتوسط الخلف بين الاثنين، يوفقون بين المعقول والمنقول، ويتخذون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين»[(٢)].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد موقف النشار من مصدر التلقي عند الأشاعرة من خلال الأمور التالية:

١ ـ أجاد وأفاد في بيانه مصدر التلقي عند الأشعري بعد خروجه من مذهب المعتزلة، فبين أنه توجه لنصرة أهل الحديث، واعتناق مذهبهم، فقدم النص، وجعل العقل تابعاً له، وهذا كلام صحيح لا شك فيه، مع القول بأنه بقيت فيه بقايا وعوالق من مذهب المعتزلة، ولم يتعرف على مذهب أهل السنة والجماعة معرفة تفصيلية دقيقة، لكنه في الجملة جعل مصدر التلقي عنده هو النقل، والعقل تابعاً له.

يقول الأشعري في مقالات الإسلاميين: «جملة ما عليه أهل الحديث والسنة: الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ، لا يردون من ذلك شيئاً . . .

وينكرون الجدل والمراء في الدين، والخصومة في القدر، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل، ويتنازعون فيه من دينهم، بالتسليم للروايات الصحيحة، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقات عدلاً عن عدل، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله ﷺ، ولا يقولون: كيف؟ ولا لم؟ لأن ذلك بدعة . . .

ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله ﷺ، أن الله سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا، فيقول: هل من مستغفر؟ كما جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ، ويأخذون بالكتاب والسنة، كما قال الله ﷻ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ويرون اتباع من سلف من أئمة الدين، وألا يبتدعوا في دينهم ما لم يأذن به الله . . .

فهذه جملة ما يأمرون به، ويستعملونه، ويرونه، وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول، وإليه نذهب، وما توفيقنا إلا بالله، وهو حسبنا ونعم الوكيل، وبه نستعين، وعليه

(١) نشأة الفكر (١/ ٨٢)، وانظر: مقدمة تحقيق الشامل في أصول الدين (٦٦).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٢٩).

نتوكل، وإليه المصير»[١].

ويقول في الإبانة: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب الله ربنا ﷻ، وبسنة نبينا محمد ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون. . .»[٢].

وقد خرجت د. فوقية حسين بعد دراستها مختلف كتب الأشعري، وتحقيقها كتاب الإبانة، بأن منهج الأشعري يقوم على عدة أصول منها:

١ ـ الأصل الأول: إعطاء الأولوية للنص المنزل قرآناً كان أم سنة.

٢ ـ الأصل الثاني: تفسير القرآن بالقرآن.

٣ ـ الأصل الثالث: تفسير القرآن بالسنة.

٤ ـ الأصل الرابع: الأخذ بالإجماع.

٥ ـ الأصل الخامس: أن القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلَّا فهو على ظاهره.

٦ ـ الأصل السادس: أن الله تعالى إنما خاطب العرب بلغتها[٣].

٢ ـ يعتبر قول النشار بأن الأشعري والأشاعرة في موقف وسط بين أهل الحديث والمعتزلة اضطراب في موقفه، وتراجع عن قوله السابق بأن الأشعري نهج منهج أهل الحديث، واتبع النقل، وقدمه على العقل. وسبب هذا الاضطراب أنه لم يفرق بين الأشعري، وبين أتباعه، فلا شك أن أتباع الأشعري في مرحلة برزخ بين منهج أهل السنة والجماعة وبين منهج المعتزلة، ولكنه ليس وسطاً، بل تذبذباً في المنهج، وعدم وضوح فيه، فهم يأخذون بأصول المعتزلة، ويخالفونهم في الالتزام بلوازمها، فلا هم مع أهل السنة والجماعة، ولا هم مع المعتزلة، فكانوا في حيرة من أمرهم، وكل من المعتزلة وأهل السنة ينسبهم إلى التناقض.

ولذلك فإن أي منصف يدرس منهج الأشعري بعد خروجه من الاعتزال، ويدرس منهج الأشاعرة بعده، لا بد أن يصل إلى هذه النتيجة.

تقول د. فوقية: «فالمحك أو المعيار هو نقطة الانطلاق، أي في بداية طريق كل منهما: فمن ينتمي إلى السلف يضع في المقدمة النص المنزل ومعانيه، ومن يدين بالاعتزال يقدم الأنسقة الذهنية ودلالاتها. فلا الأول يمكن أن يكون الثاني، ولا الثاني

---

(١) (١/ ٣٤٥ ـ ٣٥٠).

(٢) (٢٠، ٢١). تحقيق د. فوقية حسين.

(٣) انظر: الإبانة (المقدمة ١١١ ـ ١٣٣).

يمكن أن يكون الأول، لأن انطلاق كل منهما أصلاً من وقفته التي تخصه. . هذا فيما يتعلق بحقيقة كل من الوقفتين: وقفة السلف ووقفة المعتزلة، وحقيقة موقف الأشعري منهما، الأمر الذي يترتب عليه استبعاد الحكم الذي كان سائداً عن الأشعري، وهو أنه صاحب موقف وسط، فهذا الحكم خاطئ من أساسه كما بينا، ويسقط ليحل محله الحكم التالي: هو أن الأشعري من أهل الأتباع؛ أي: يدين بديانة السلف الصالح. .

وهذا المعيار الجديد الذي تبين بالنسبة للأشعري يسوق إلى إعادة النظر في آرائه على اختلافها، وهو ما يجب أن يتم في دراسات مقبلة ـ بإذن الله تعالى ـ كما أنه يجب إخضاع المنتمين إلى مدرسة الأشعري لنفس المعيار لتبين صحة صدق انتمائهم إلى هذا الإمام. . »[1].

وقد بين شيخ الإسلام منهج الأشاعرة في التلقي بياناً شافياً لا مزيد عليه، فقال: «ونوع ثالث ـ أي: من أنواع النفاة ـ سمعوا الأحاديث والآثار، وعظموا مذهب السلف، وشاركوا المتكلمين الجهمية في بعض أصولهم الباقية، ولم يكن لهم من الخبرة بالقرآن والحديث والآثار ما لأئمة السنة والحديث، لا من جهة المعرفة والتمييز بين صحيحها وضعيفها، ولا من جهة الفهم لمعانيها. وقد ظنوا صحة بعض الأصول العقلية للنفاة الجهمية، ورأوا ما بينهما من التعارض. وهذا حال أبي بكر بن فورك والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وأمثالهم.

ولهذا كان هؤلاء تارة يختارون طريقة أهل التأويل، كما فعله ابن فورك وأمثاله في الكلام على مشكل الآثار، وتارة يفوضون معانيها، ويقولون: تجرى على ظواهرها، كما فعله القاضي أبو يعلى وأمثاله في ذلك، وتارة يختلف اجتهادهم فيرجحون هذا تارة وهذا تارة كحال ابن عقيل وأمثاله، وهؤلاء قد يدخلون في الأحاديث المشكلة ما هو كذب موضوع، ولا يعرفون أنه موضوع، وما له لفظ يدفع الإشكال، مثل أن يكون رؤيا منام، فيظنونه كان في اليقظة ليلة المعراج.

ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم، وقد شاركهم في بعض أصولها، ورأى ما في قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة، كمسألة القرآن والرؤية. . فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث، وبين موافقة الجهمية في تلك الأصول العقلية التي ظنها[2] صحيحة، ولم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه، والحديث وأقوال الصحابة، ما لأئمة السنة والحديث، فذهب مذهباً مركباً من هذا وهذا وكلا الطائفتين ينسبه إلى التناقض. وهذه طريقة الأشعري وأئمة أتباعه كالقاضي أبي بكر وأبي إسحاق الإسفراييني وأمثالهما. . »[3].

---

(١) الإبانة (١٣٣).

(٢) هكذا في الأصل، ولعل الصواب: ظنوها.

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٧/ ٣٤ ـ ٣٦).

وأمَّا الأشاعرة المتأخرون، فقد اختاروا تقديم العقل على النقل؛ لأنهم يرون أن الأدلة النقلية ظنية، بخلاف العقلية فهي يقينية، واستبعدوا أحاديث الآحاد من أن تكون مصدراً لتلقي العقيدة، وأوجبوا التأويل العقلي لكل النصوص التي تخالف أدلتهم العقلية، وجعلوا النظر العقلي هو أول الواجبات على المكلف من أجل إثبات وجود الله والتعرف على صفاته، وأنه أرسل الرسل وأنزل الكتب.

ومما يحسن التنبيه إليه أيضاً، أن طائفة من الأشاعرة المتأخرين جعلوا مصدر التلقي عندهم المقدم هو الكشف والذوق، يقدمه على النص المنزل، وعند التعارض إما أن يؤول النص، أو يرده.

وقد قام د. سفر الحوالي بدراسة عن منهج الأشاعرة في العقيدة، فقال: «مصدر التلقي عند الأشاعرة هو العقل، وقد صرح الجويني والرازي والبغدادي والغزالي والآمدي والإيجي وابن فورك والسنوسي وشراح الجوهرة، وسائر أئمتهم بتقديم العقل على النقل عند التعارض، وعلى هذا جرى المعاصرون منهم، ومن هؤلاء السابقين من صرح بأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنة أصل من أصول الكفر، وبعضهم خففها فقال: هو أصل الضلالة»[(١)]. وقال: «مذهب طائفة منهم وهم صوفيتهم.. تقديم الكشف والذوق على النص، وتأويل النص ليوافقه، وقد يصححون بعض الأحاديث ويضعفونها حسب هذا الذوق»[(٢)].

ويقول شيخ الإسلام ـ ابن تيمية ـ الخبير بمذهب الأشاعرة: «.. بخلاف أتباع صاحب الإرشاد ـ أي: الجويني ـ فإنهم سلكوا طريقة المعتزلة، فلم يثبتوا الصفات إلَّا بالعقل، وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون: إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع، فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين، والعقل عاضد له معاون.

فصار هؤلاء يسلكون ما سلكه أهل الكلام من المعتزلة ونحوهم، فيقولون: إن الشرع لا يعتمد عليه فيما وصف الله به وما لا يوصف، وإنما يعتمد في ذلك عندهم على عقلهم، فما لم يثبته إمَّا أن ينفوه، وإما أن يقفوا فيه»[(٣)].

٣ ـ أن النشار فهم مذهب السلف فهماً خاطئاً إذ ظن أن مصدر التلقي عندهم هو النقل، وأمَّا العقل فلا قيمة له عندهم، وهذا ليس بصحيح من ناحيتين:

الناحية الأولى ـ أنهم يعتبرون في النقل أدلة عقلية على كثير من أصول العقيدة، وبالتالي فهم لا يهملون العقل ـ كما يظن ـ، لكنهم يرون أن العقل يوجب على من آمن بالرسول ﷺ وبالقرآن أن يصدقه في جميع أخباره، فيؤمن بها نفياً وإثباتاً دون اعتراض

---

(١) منهج الأشاعرة في العقيدة (٣١)، وفيه أمثلة وافية على ما ذكر.

(٢) المرجع السابق (٣٥).

(٣) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (٣١٢). وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٢ ـ ١٣).

عليها بهوى أو شبهة، بل كل ما لم يفهمه الشخص فإنه يتهم فيه نفسه وعقله، ولذلك فالعقل يأمر بالتسليم للنصوص الثابتة دون تعرض لها بتحريف أو تعطيل.

الناحية الثانية ـ أنهم يرون استحالة تعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح، فما يذكره المتكلمون في حال تعارض العقل مع النقل لا وجود له عند أهل السنة والجماعة، فإن الذي أنزل الوحي هو الله، والذي خلق العقل هو الله، والفطرة السليمة، والعقل الصريح، لا بد وأن يشهدا بصدق الوحي المنزل من عند الله تعالى.

ولذلك فإن قوله عن الخلف بأنهم يوفقون بين المعقول والمنقول بخلاف المعتزلة والسلف، باطل من ناحية اتهام السلف بأنهم لا يهتمون بالأدلة العقلية، ويهملونها، ولا يهتمون إلا بالنصوص دون فهم لها ووعي.

يقول ابن تيمية: «ومن تدبر كلام أئمة السنة المشاهير في هذا الباب علم أنهم كانوا أدق الناس نظراً، وأعلم الناس في هذا الباب بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأن أقوالهم هي الموافقة للمنصوص والمعقول، ولهذا تأتلف ولا تختلف، وتتوافق ولا تتناقض، والذين خالفوهم لم يفهموا حقيقة أقوال السلف والأئمة، فلم يعرفوا حقيقة المنصوص والمعقول، فتشعبت بهم الطرق، وصاروا مختلفين في الكتاب مخالفين للكتاب»[١].

ويقول: «إن النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات، مبناها على معان متشابهة وألفاظ مجملة»[٢].

المسألة الثانية

موقف النشار من عقيدة الأشاعرة في التوحيد والصفات

أولاً: العرض:

يرى النشار أن عقيدة الأشاعرة في التوحيد حق لا مرية فيه، وضع صورتها النهائية أبو الحسن الأشعري، وملخصها كما يقول النشار في «أن الله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية، لا نظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له، فلا قديم غير ذاته، ولا قسيم له في أفعاله، ومحال وجود قديمين، وذلك هو التوحيد»[٣].

ويرى أن الأشاعرة يثبتون لله الصفات القديمة، وأنهم قد حلوا مشكلة الصفات حلاّ

(١) درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٣٠١).

(٢) المرجع السابق (١/ ١٥٥، ١٥٦).

(٣) نشأة الفكر (١/ ٤٣٠).

نهائياً في العالم الإسلامي، بقولهم بأن صفات الله لا هي هو ولا هي غيره[١].

ويذكر أن العدد الرسمي للصفات عند أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية سبع صفات هي: الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة، وأمَّا صفات الفعل فيذكر أن الإمام أبا الحسن الأشعري أعلن ـ على حد تعبيره ـ أنها حادثة[٢].

وأما صفة اليدين، فيقول النشار: «وإن من المعروف أن مذهب الأشاعرة هو أن اليد ليست جارحة على الإطلاق، وجميع الآيات التي أوردناها لا تدل على أن اليد المذكورة معناها يد مادية. تتفق جميع الفرق الإسلامية ـ ما عدا المشبهة ـ على هذا»[٣].

وقد ذكر أيضاً، أن الأشاعرة يثبتون الرؤية لله في اليوم الآخر، مستندين على دليل عقلي، هو أن كل ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده، كالمعدوم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات، وأن هذا الدليل العقلي قد أيد الدليل السمعي، فلا يصح بحال إنكار هذه الحقيقة[٤].

وذكر أن الأشاعرة، يؤولون محبة الله لذاته ولعباده بالمشيئة، تنزيهاً لله عن مشابهة المخلوقات، لكنها في الوقت ذاته لا تنكر إطلاقاً محبة الله للناس، ومحبة الناس له، على حد تعبيره.

يقول: «وأرى أن ابن تيمية يتخبط هنا تخبطاً تاماً، فهو يتهم الأشعري والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله يحب ذاته، ولكن الأشاعرة تنكر التشبيه أشد الإنكار، كما تنكر التجسيم، وتهاجم أقوال الصوفية الذين يرون أن الله كنز مخفي، راعه بهاؤه وجماله فأحب أن يعرف، فأوجد الخلق.

وأرادت الأشاعرة بإنكار محبة الله لذاته أن تنكر التجسيم والتشبيه. .

وذهبت الأشاعرة بتأويل المحبة بالمشيئة، ولكنها لم تنكر إطلاقاً محبة الله للناس، ومحبة الناس له. . إنما ينكر الأشاعرة اللذة الحسية التي تنبثق من كتابات ابن تيمية، ويرون أن لذة الرؤية هي التأمل في الله وجماله وبهائه لا مجرد شعور حسي»[٥].

وذكر أن الأشاعرة ينكرون العلو المكاني، وينكرون النزول، وذلك لتنزيههم الله عن الجسمية.

يقول: «وهذا هو معتقد الأشاعرة، إنكار الصعود والهبوط وتنزيه الله عن الجسمية»[٦].

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٤٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٥٤، ٤٥٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٣٦).
(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٥٠).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٤٠، ٣٤١).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٧١).
(٦) المرجع السابق (١/ ٣٤٩).

وأمَّا عن صفة الكلام، والعقيدة في القرآن، فذكر أن الأشعري يوافق ابن كلاب في معتقده، وأن الله موصوف بصفة الكلام، وهي صفة ذاتية لا تتعلق بالمشيئة، وأن القرآن كلام الله، قديم، غير مخلوق، وأما ما يسمعه التالون من القرآن فهو عبارة عن كلام الله[١].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد موقف النشار من عقيدة الأشاعرة في التوحيد من خلال الأمور التالية:

١ ـ ذكر مفهوم التوحيد عند المتأخرين من الأشاعرة، واعتبره معتقد الأشاعرة جميعاً، وفي هذا ظلم للمتقدمين منهم الذين لم يقولوا بهذا التعريف.

فمفهوم التوحيد الذي ذكره، وافق فيه متأخروا الأشاعرة المعتزلة، وخالفوهم في بعض التفصيلات، وقد ذكره الشهرستاني في كتابه نهاية الإقدام ونسبه للأصحاب فقال: «قال أصحابنا الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه، ولا تقبل الشركة بوجه، فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له»[٢].

ويقول الحليمي في معنى الواحد في حق الله تعالى: «ومعناه: يحتمل وجوهاً: أحدها: أنه لا قديم سواه، ولا إله سواه، فهو واحد من حيث إنه ليس له شريك، فيجري عليه لأجله حكم العدد، وتبطل به وحدانيته.

والآخر: أنه واحد بمعنى: أن ذاته ذات لا يجوز عليه التكثر بغيره، والإشارة فيه إلى أنه ليس بجوهر ولا عرض؛ لأن الجوهر قد يتكثر بالانضمام إلى جوهر مثله، فيتركب منها جسم، وقد يتكثر بالعرض الذي يحله، والعرض لا قوام له إلا بغير يحله، والقديم فرد لا يجوز عليه حاجة إلى غيره، ولا يتكثر بغيره. . .»[٣].

وهكذا في عامة كتب الأشاعرة المتأخرين، يحصرون التوحيد في الربوبية والأسماء والصفات على خلل فيهما، ويخرجون توحيد الألوهية ـ وهو الغاية من التوحيد ـ من مسماه.

٢ ـ وافق النشار جمهور الأشاعرة في مفهوم التوحيد، ووافقهم على ما نفوه أو أولوه من الصفات، وعلى مفهوم التوحيد عند جمهور الأشاعرة ملحوظات عديدة منها:

أ ـ أن هذا المفهوم أدى إلى الانحراف في تفسير كلمة الشهادة التي يدخل بها الإنسان في دين الإسلام، ففسروها بالربوبية. فمعنى كلمة التوحيد: لا إله إلا الله، عند

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٧٥ ـ ٢٧٧).
(٢) (٩٠).
(٣) المنهاج (١/ ١٨٩).

الأشاعرة، لا خالق إلا الله، ولا مؤثر إلا الله، ولا مدبر إلا الله. وأدخلوا في هذا المعنى نفي التأثير في الأسباب، بحجة ألا يكون مع الله شريك في التأثير، فخالفوا بذلك العقل والشرع.

يقول الشهرستاني في نهاية الإقدام: «وعن هذا صار أبو الحسن رَحِمَهُ اللهُ إلى أن أخص وصف الإله هو القدرة على الاختراع، فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين»[١].

وقد فسر الحليمي رَحِمَهُ اللهُ لا إله إلا الله بالأمور الخمسة التالية[٢]:

- إثبات الباري ـ جل وعز ـ ليقع به مفارقة التعطيل.
- إثبات وحدانيته ليقع به البراءة من الشرك، ومعنى الوحدانية: الانفراد بالخلق والقدم.
- إثبات أنه ليس بجوهر ولا عرض، ليقع به البراءة من التشبيه.
- إثبات أن وجود كل ما سواه كان معدوماً من قبل إبداعه له، واختراعه إياه.
- إثبات أنه مدبر ما أبدع، ومصرفه على ما يشاء.

ولا شك أن هذا انحراف خطير في مفهوم التوحيد، وبيان معنى الشهادة، لم يظهر أثره إلَّا عند المتأخرين عندما هونوا من أمر الشرك في العبادة، ولم يدخلوه ضمن نواقض الإيمان والإسلام.

وأما معنى الإله فهو المألوه أي المعبود، ومعنى لا إله إلا الله، لا مستحق للعبادة إلا إياه، ولا شك أن المستحق للعبادة وحده، لا بد أن يكون منفرداً بالخلق والملك والتدبير، وله الأسماء الحسنى والصفات العلى لا ند له فيها ولا نظير، فتوحيد الألوهية وهو الغاية يتضمن الربوبية والأسماء والصفات، وأما الأخيران فيستلزمان الألوهية، وقد يلتزم به الشخص وقد لا يلتزم فلا يصل للتوحيد، والأدلة على هذا المعنى واضحة في الكتاب والسنة والسيرة.

ب ـ أدى ذلك المفهوم أيضاً إلى نفي كثير من صفات الله الثابتة له، وقد ذكر منها النشار ما يلي:

نفي جميع الصفات الفعلية، بدعوى أنها حادثة، والله لا تحل به الحوادث، وهذا ينافي التسليم لنصوص الكتاب والسنة، واتهام العقل عندهما حين لا يفهم المراد منهما، وكذلك فيه تقديم الشبهات ومصطلحات اليونان على كلام الله وكلام رسوله، وهذا مخالف لمنطق إمامهم أبي الحسن الأشعري.

---

(١) (٩١).
(٢) انظر: المنهاج (١/ ١٨٣، ١٨٤).

نفي آحاد الصفات التي أثبتوها مثل العلم والكلام والسمع والبصر والإرادة، وجعلوها كلها قديمة، وفي هذا مخالفة صريحة لأدلة الكتاب والسنة، من أن الله علمه قديم أزلي، ويعلم الحوادث حين وقوعها، وكذلك هو متصف بالكلام أزلاً، ولكنه يتكلم حيث شاء بما شاء، وهكذا القول في سمعه وبصره وإرادته، وكل هذا بحجة نفي حلول الحوادث بذات الله.

نفي الصفات الثابتة لله كاليدين والوجه والعينين ونحوها، بدعوى نفي التبعيض والأجزاء والجوارح عن الله تعالى، فينفون ما أخبر الله به عن نفسه، بسبب مصطلحات اخترعوها، خالفوا بها كلام الله فحرفوه من أجلها.

نفي صفات يزعمون في إثباتها جسمية كالعلو والنزول والمجيء والإتيان والجهة ونحو ذلك من الصفات.

القول بأن القرآن عبارة عن كلام الله؛ لأنهم يجعلون كلام الله مجرد كلام نفسي ليس بحرف ولا صوت، فلا يسمع.

وقد وافق النشار الأشاعرة على هذه الانحرافات العقدية، واعتبرها العقيدة التي ينبغي أن يعتنقها الناس جميعاً إلى آخر الحياة.

المسألة الثالثة

موقف النشار من عقيدة الأشاعرة في القضاء والقدر

أولاً: العرض:

يذكر النشار أن عقيدة الأشاعرة في القضاء والقدر، هي الإيمان بمراتب القضاء كلها من العلم والكتابة والمشيئة والخلق. وذكر عقيدتهم في الأسباب أنها مجرد علامات لحصول أقضية الله وأقداره.

يقول: «يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحده هو الفاعل على الحقيقة، وأن كل ما يصدر في الكون من فعل إنما هو منه، وهو في هذا يتصرف في ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه، وأن المشيئة قديمة، والعلم قديم، وكل شيء فقد شاءه وعلمه وقضاه وأراده، فلا ظلم هنا ولا جور»[١].

ويقول: «وأمَّا أهل السنة ـ الأشاعرة ـ فقد ذهبوا إلى أنه لا خالق للأفعال إلا الله، وأنه قدر كل شيء قبل وقوعه، وهذه القدرة أو الإرادة الإلهية يقترن بها فعل الإنسان، وهنا يقدم أهل السنة والجماعة مذهبهم الذي يدين به جمهرة المسلمين، وهو مذهب الكسب ـ أي: أن الأفعال مخلوقة من الله، مكسوبة من العبد ـ»[٢].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٣٢).

(٢) المرجع السابق (١/ ٤٣٥).

ويقول: «الفاعل هو الله، خلق الله الأفعال، واكتسبها الإنسان من هذا الخلق، فإذا ما قذف الإنسان بالسهم، لم يكن هو الفاعل على الحقيقة، وإنما الفاعل هو الله، فالعلة ليست هي المؤثرة بذاتها»[١].

ويرى أن فكرة العادة عند الأشاعرة فكرة علمية، منبثقة من روح القرآن والسنة، غذتها عقول الأشاعرة، حتى ظهرت في أكمل صورة لدى الغزالي، وتأثر بها غير الأشاعرة كالهروي وغيره، وهي جعل الأسباب مجرد علامات ودلائل على حصول القضاء والقدر؛ لأن العادة جرت: حصول المقدر عند ذلك السبب. ويرى أن هذه العقيدة حل وسط بين الجهمية والمعتزلة، وقول ينجو الإنسان به من المهالك[٢].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد موقف النشار من عقيدة القضاء والقدر من النواحي التالية:

١ ـ ذكر النشار أن الأشاعرة يثبتون القدر بمراتبه الأربع من العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وهذا حق، وقد وافقوا أهل السنة والجماعة في القول بأن الله تعالى خالق أفعال العباد، ولكن الخلل عندهم في فهم حقيقة أفعال العباد، وكذلك فهم حقيقة الأسباب بشكل عام.

٢ ـ يوافق النشار الأشاعرة في القول بالكسب، وأن الأسباب وأفعال العباد ليس لها أثر حقيقي في حصول الأفعال، وقد أخطأ في موافقته الأشاعرة على هذا الانحراف، وأخطأ حين اعتبر القول بالكسب حقيقة علمية منبثقة من القرآن والسنة.

إنَّ نفي الأسباب، وتأثير أفعال العباد منافٍ لحكمة الله تعالى، فالله ﷻ من حكمته جعل لكل شيء سبباً، والقول باستقلاليتهما عن قدرة الله ﷻ منافٍ لها، فالله بقدرته قد يبطل مفعول السبب، وقد يأتي بالنتيجة من غير السبب، وبالتالي فأهل السنة والجماعة يرون الأخذ بالأسباب، وأن لها تأثيراً في مسبباتها، ولكن يعتقدون حصول ذلك بإذن الله تعالى.

يقول ابن تيمية: «والله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب أخر تعاونها، ولها ـ مع ذلك ـ أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه ويدفع عنه أضداده المعارضة له..»[٣].

ويقول: «ومذهب الفقهاء أن السبب له تأثير في مسببه، ليس علامة محضة»[٤].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٤٨٢).
(٢) انظر: المصدر السابق (١/ ٤١، ٣٤٤، ٣٦٧ ـ ٣٦٩، ٤٨٢، ٤٨٣)..
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٤٨٧).
(٤) المرجع السابق (٨/ ٤٨٥).

ويحكي شيخ الإسلام مذهب السلف في أفعال العباد فيقول: «فالذي عليه السلف وأتباعهم، وأئمة أهل السنة، وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة: إثبات الأسباب، وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب أخر تعاونها، ولها ـ مع ذلك ـ أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته، كما يخلق سائر المخلوقات.

فقدرة العبد سبب من الأسباب، وفعل العبد لا يكون بها وحدها، بل لا بد من الإرادة الجازمة مع القدرة، وإذا أريد بالقدرة القوة القائمة بالإنسان فلا بد من إزالة الموانع، كإزالة القيد والحبس، ونحو ذلك، والصاد عن السبيل وغيره»[(١)].

المسألة الرابعة

موقف النشار من عقيدة الأشاعرة في اليوم الآخر

أولاً: العرض:

لم يذكر النشار شيئاً من عقائد الأشاعرة في اليوم الآخر، سوى الشفاعة، فحين رد على الجهم إنكاره الشفاعة بيّن عقيدة الأشاعرة فيها.

يقول: «وقد كثرت أحاديث الشفاعة وتواترت، وآمن بها أهل السنة والجماعة، وأهل الحق: الأشاعرة، وقد كان الأشاعرة وهم الموفقون بين العقل والنقل، قد آمنوا إيماناً كاملاً بالشفاعة»[(٢)].

وعلى كلٍّ، فالنشار يرى أن الأشاعرة يسمون الأمور المتعلقة باليوم الآخر سمعيات، ومعنى ذلك، أنه لا بد من قبول النقل فيها، وعدم معارضته بالعقل، ولذلك فقد عاب على الجهم منطقه المتحجر حول العقل حتى في الأمور المتعلقة باليوم الآخر، ومدح الأشاعرة لتوفيقهم بين العقل والنقل، وعاب أهل الحديث لمنطقهم المتحجر حول النقل[(٣)].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد موقف النشار من عقيدة الأشاعرة في اليوم الآخر من ناحيتين:

الناحية الأولى ـ أن هناك اتفاقاً بين مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب الأشاعرة في

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٤٨٧ ـ ٤٨٨).

(٢) نشأة الفكر (١/ ٣٥٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٥٠ ـ ٣٥١).

الإيمان باليوم الآخر، وما يكون فيه من حشر وعرض وحساب وميزان وصراط وشفاعة، ونحو ذلك، وسبب الاتفاق أن الأشاعرة في هذا الباب يقدمون النصوص الشرعية، ولذلك فإنكار النشار على الجهم منطقه المتحجر والذي أدى به إلى التكذيب بأحاديث الشفاعة المتواترة إنكار يشكر عليه.

الناحية الثانية ـ أن الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الأشاعرة في الإيمان بتفاصيل اليوم الآخر يكمن في كون أهل السنة والجماعة يعتمدون على النقل وعلى ما فيه من أدلة عقلية، وعلى ما في الفطرة من الإيمان باليوم الآخر وبالحساب والجزاء، فأهل السنة والجماعة لا يهملون الأدلة العقلية والفطرية حتى في مسائل اليوم الآخر، بخلاف الأشاعرة فهم يهملون العقل كلية في مسائل اليوم الآخر، ويسمونها سمعيات، وهذا يقبل فيها السمع وحده عندهم.

يقول الباقلاني: «ويجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر وسؤال منكر ونكير، ورد الروح إلى الميت عند السؤال. ونصب الصراط والميزان والحوض والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق، ويجب الإيمان والقطع به؛ لأن جميع ذلك غير مستحيل في العقل.

وكذلك يجب القطع بأن الجنة والنار مخلوقتان في وقتنا، وكذلك يجب القطع بأن نعيم أهل الجنة لا ينقطع، وأن عذاب جهنم مخلد للكفار، وأن من كان مؤمناً لا يخلد في النار»[١].

المسألة الخامسة

موقف النشار من عقيدة الأشاعرة في الإيمان

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن الإيمان عند الجمهور هو ما وقر في القلب ونطق به اللسان[٢].

وقال: «فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح وما تركب منهما، فهو تصديق القلب بما علم مجيء الرسول ﷺ به. ودعا الخلق إليه، وحثت الأدلة عليه، مع التلفظ بالشهادتين وعدم الإتيان بأعمال الكفر»[٣].

ويقول: «إذ إن الأشعري وأصحابه يقولون: إن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفر فهو كافر بالله»[٤].

---

(١) الإنصاف (٧٨، ٧٩).
(٢) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٤٤).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣٤٤).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٤٥).

وذكر نقلاً عن السبكي أن أصحاب أبي الحسن الأشعري يقولون: الإيمان لا يكون إلا في القلب وحده دون سائر الجوارح ـ والإسلام غير الإيمان، ويكون بالجوارح، وأن النطق لا بد منه، وأن القادر عليه بدون النطق به كافر لا تنفعه معرفة القلب[١].

ثانياً: النقد:

يمكن نقد موقف النشار من عقيدة الأشاعرة في الإيمان على النحو التالي:

١ ـ لم يوضح النشار رأي الأشعري في حقيقة الإيمان، رغم أهمية ذلك في هذا الموضوع، ولعلَّ السبب في ذلك أن له قولين في هذه المسألة:

ففي مقالات الإسلاميين[٢] والإبانة والرسالة إلى أهل الثغر[٣] يدخل العمل في مسمى الإيمان.

يقول في الإبانة: «ونؤمن بعذاب القبر وبالحوض.. وأن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص»[٤].

وأمَّا في اللمع، فيصرح بأنه التصديق[٥].

٢ ـ قال بأن الإيمان عند الجمهور هو ما وقر في القلب ونطق به اللسان، ولم يحدد مراده بالجمهور، وجمهور الأشاعرة يختارون القول الثاني للأشعري وهو التصديق بالقلب.

يقول الشهرستاني في نهاية الإقدام: «قالت الأشعرية: الإيمان عبارة عن التصديق في وضع اللغة، وقد قرره الشرع على معناه. واختلف جواب أبي الحسن رَحِمَهُ اللَّهُ في معنى التصديق، فقال مرة: هو المعرفة بوجود الصانع وإلهيته وقدمه وصفاته، وقال مرة: التصديق قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان، فيسمى الإقرار باللسان أيضاً تصديقاً، والعمل على الأركان أيضاً من باب التصديق بحكم الدلالة، أعني: دلالة الحال، كما أن الإقرار تصديق بحكم الدلالة، أعني: دلالة المقال، فكان المعنى القائم بالقلب هو الأصل المدلول، والإقرار والعمل دليلان»[٦].

ويقول الجويني: «والمرضي عندنا، أن حقيقة الإيمان: التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم»[٧].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/٣٤٦).
(٢) انظر: (١/٣٤٧).
(٣) انظر: (٢٧٢).
(٤) (٢٧)، تحقيق د. فوقية.
(٥) انظر: (١٢٢).
(٦) (٤٧١، ٤٧٢).
(٧) الإرشاد (٣٩٧)، وانظر: الملل والنحل (١/١٠١)، والمواقف (٣٨٤).

وأمَّا ذكره عن السبكي في التفريق بين الإسلام والإيمان، فالإسلام هو أعمال الجوارح، والإيمان هو التصديق بالقلب، وأن النطق لا بد منه، فهذا يدل على اهتمام الأشاعرة بالعمل، ولكن يرونه إسلاماً لا إيماناً، والذي ينقل الإنسان إلى الكفر هو نقض الإيمان لا الإسلام.

٣ ـ تعتبر موافقة النشار للأشاعرة فيما ذهبوا إليه في حقيقة الإيمان موافقة خاطئة، لمخالفتهم الكتاب والسنة وأقوال سلف الأمة، فلا شك أنه لا بد في الإيمان من القول والعمل: قول القلب، وعمل القلب وقول اللسان وعمل الجوارح، فقول القلب: هو التصديق، وعمله: الإخلاص واليقين والرضا، . . وقول اللسان: هو النطق بالشهادتين ونحو ذلك، وعمل الجوارح مثل الصلاة والزكاة والحج والصيام، بل وأصبح القول بأن الإيمان قول وعمل من شعائر أهل السنة.

وأهم فارق بين أهل السنة والجماعة والفرق الأخرى، قولهم عن الإيمان بأنه مركب من القول والعمل، وأن له شعباً وأجزاء وأعلى وأدنى، بخلاف سائر الفرق فإنها تراه عبارة عن حقيقة مفردة إذا ذهب بعضها ذهب كلها.

يقول الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ: «أصول السنة عندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ والاقتداء بهم. . والإيمان قول وعمل يزيد وينقص»(١).

ويقول سفيان الثوري: «لا يصلح قول إلا بعمل»، وكذا يقول الفضيل بن عياض(٢).

وقد نقل الإجماع ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ يقول: «وأجمع السلف أن الإيمان قول وعمل يزيد وينقص، ومعنى ذلك أنه قول القلب وعمل القلب، ثم قول اللسان وعمل الجوارح»(٣).

وقد شرح ابن القيم هذه العقيدة السلفية في الإيمان بقوله: «وهو حقيقة مركبة من معرفة ما جاء به الرسول ﷺ علماً، والتصديق به عقداً، والإقرار به نطقاً، والانقياد له محبة وخضوعاً، والعمل به باطناً وظاهراً، وتنفيذه والدعوة إليه بحسب الإمكان»(٤). ويقول: «الإيمان له ظاهر وباطن، وظاهره: قول اللسان وعمل الجوارح، وباطنه: تصديق القلب وانقياده ومحبته، فلا ينفع ظاهر لا باطن له، وإن حقن به الدماء، وعصم به المال والذرية، ولا يجزئ باطن لا ظاهر له، إلا إذا تعذر بعجز أو إكراه أو خوف هلاك، فتخلف العمل ظاهراً مع عدم المانع دليل على فساد الباطن وخلوه من الإيمان، ونقصه دليل نقصه، وقوته دليل قوته»(٥).

---

(١) شرح أصول السنة (٧٩).

(٢) السنة، لعبد الله بن أحمد (١/ ٣٣٧).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٦٧٢).

(٤) الفوائد (١٥٩).

(٥) المرجع السابق (١٢٨ ـ ١٢٩).

الفصل الرابع

موقف النشار من الكرَّامية

وفيه، ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من أئمة الكرَّامية.
- المبحث الثاني: موقف النشار من عقائد الكرَّامية.
- المبحث الثالث: موقف النشار من القول بالصلة بين الكرامية والسلفية.

المبحث الأول

موقف النشار من أئمة الكرَّامية

أولاً: العرض:

تعرض النشار بشكل مختصر لكل من: محمد بن كرَّام، ومحمد بن الهيصم، ولذلك سيكون في هذا المبحث ـ بمشيئة الله تعالى ـ عرض ونقد لآراء النشار فيهما.

يذكر النشار أن محمد بن كرَّام[1] هو مؤسس فرقة الكرَّامية، وإليه تنسب[2].

ويرى أنه كان زاهداً زهداً قريباً من التصوف؛ لأنه أقام رباطاً في ثغور الشام وآخر في دمشق، ويصفه بأنه حشوي مجسم مشبه، جمع أرذل ما في المذاهب، وقال بها.

و يذكر أنه كان صديقاً لمحمود بن سبكتكين[3] السلطان، وقد حرضه على صب البلاء على أصحاب الحديث والشيعة[4].

وأمَّا محمد بن الهيصم، فيرى النشار أن مذهبه قريب من مذهب أهل السنة والجماعة،

---

(١) ولد ابن كرَّام بسجستان، ونشأ بخراسان، وجاور بمكة خمس سنوات، وقضى آخر حياته في بيت المقدس، وكانت وفاته عام ٢٥٥هـ، انظر: اللباب لابن الأثير (٢/ ٢٤٧)، ومختصر تاريخ دمشق (٢٣/ ١٧٨)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٣)، والعبر (١/ ٣٦٦)، والأعلام (٧/ ١٤).

(٢) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٩٧).

(٣) ابن سبكتكين: هو السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي، فاتح الهند، ويلقب بيمين الدولة في عهد القادر بالله العباسي، ولد عام ٣٦١هـ، وكانت وفاته عام ٤٢١هـ. انظر ترجمته: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤٨٣ ـ ٤٩٥)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٧٤، ٣٧٥)، والأعلام (٧/ ١٧١).

(٤) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٩٧).

حتى يكاد يكون الخلاف بين مذهبه ومذهب أهل السنة والجماعة لفظياً، كما يثبت ذلك إجماع من أهل السنة والجماعة، على حد تعبير النشار[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد ذكر كثير من المؤرخين زهد ابن كرَّام وعبادته، واستنتج النشار أن زهده كان قريباً من التصوف لإقامته رباطين: أحدهما بالشام، وآخر بدمشق، ولا شك في صحة استنتاجه.

يقول الصفدي عنه: «وكان ملبوسه مَسْك ضأن مدبوغ غير مخيط، وعلى رأسه قلنسوة بيضاء، وقد نصب له دكان لَبِن، ويطرح له قطعة فرو، فيجلس عليها، ويعظ ويذكر ويحدث»[(٢)].

وقد ذكر كثير من المؤرخين أنه أظهر الزهد والتقشف، وكان عابداً، وله أتباع يعدون بالألوف تابعوه على التقشف والعبادة، وكانت لهم أربطة للعبادة[(٣)].

٢ ـ وقد أدخل العابد محمد بن كرَّام نفسه في علم الكلام، فلم يحسنه، فأتى بمذهب مبتدع في الصفات وفي الإيمان، نسب إليه، كما ذكر النشار، وسمِّي ذلك المذهب بمذهب الكرَّامية، ويقال لمن تابعه عليه: كرَّامي، كما ذكر ذلك ابن الأثير في اللباب[(٤)].

ويقول ابن الجوزي عنه: «فلا هو سكت سكوت الزاهدين، ولا تفلق بكلام المتكلمين»[(٥)]. وسيأتي بمشيئة الله إيضاح مذهبه.

ويقول الذهبي عنه: «محمد بن كرَّام السجستاني المبتدع، شيخ الكرامية»[(٦)].

ويقول عنه ابن حجر: «العابد، المتكلم، شيخ الكرَّامية»[(٧)].

٣ ـ لا شك في صحة رمي النشار ابن كرَّام بالحشو، بمعنى أنه جمع أرذل ما في المذاهب وكوَّن منها مذهباً له، ورميه إياه بالتشبيه والتجسيم، فلا شك أيضاً في صحة ذلك.

فإن ابن كرَّام كان يجالس الوضاعين، ويأخذ عنهم الأحاديث المكذوبة، فلعله كان يظن صحة ما فيها، وأدخل نفسه في علم الكلام، فحاول التوفيق بينها وبين العقل، فلم يبق على مذهب أهل الحديث، ولم يتوجه إلى مذهب المعتزلة والأشاعرة، فخرج بمذهب خاص به.

وكذلك، ثبت عنه وصف الله تعالى بأنه جسم دون أن يفصِّل مراده بذلك، فلذلك عدَّه كثير من المؤرخين بأنه من طائفة المجسمة والمشبهة.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٢٩٨).

(٢) الوافي بالوفيات (٤/ ٢٦٥).

(٣) انظر: اللباب لابن الأثير (٢/ ٢٤٧)، ومختصر تاريخ دمشق لابن عساكر (٢٣/ ١٧٨)، وسير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٣)، والعبر (١/ ٣٦٦)، والمنتظم لابن الجوزي (١٢/ ٩٧).

(٤) انظر: (٢/ ٢٤٧).

(٥) المنتظم (١٢/ ٩٧).

(٦) سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٣).

(٧) لسان الميزان (٦/ ٤٧٨).

وكذلك كوَّن له مذهباً خاصاً في الإيمان، وجعله عبارة عن نطق باللسان فحسب، فعدَّه أهل العلم من عباد المرجئة.

قال ابن حجر في لسان الميزان عنه: «ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويباري، ومحمد بن تميم السعدي، وكانا كذابين.

وقال ابن حبان: خذل حتى التقط من المذاهب أرداها، ومن الأحاديث أوهاها.

وقال أبو العباس السرَّاج: شهدت البخاري، ودُفع إليه كتاب من ابن كرام يسأله عن أحاديث منها: الزهري عن سالم عن أبيه مرفوعاً: «الإيمان لا يزيد ولا ينقص» فكتب أبو عبد الله على ظهر كتابه: من حدَّث بهذا استوجب الضرب الشديد، والحبس الطويل.

وقال ابن حبان: جعل ابن كرَّام الإيمان قولاً بلا معرفة.

وقال ابن حزم: قال ابن كرَّام: الإيمان قول باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن.

قلت ـ ابن حجر ـ: هذا منافق محض، في الدرك الأسفل من النار قطعاً، فأيش ينفع ابن كرَّام أن يسميه مؤمناً. ومن بدع الكرامية قولهم في المعبود: إنه جسم لا كالأجسام»[١].

٤ ـ وقد ذكر النشار أن صداقة كانت تربط بين ابن كرَّام وبين ابن سبكتكين[٢]، استغلها ابن كرام، فحرضه على محاربة أهل الحديث والشيعة. وهذا الكلام فيه تفصيل، فهو غير صحيح من جهة محاربة ابن سبكتكين لأهل الحديث، فالمعروف والمشهور عنه محبة أهل السنة والجماعة، ونصرته لمذهبهم، وأخذه العقيدة الموضحة لمذهب أهل السنة والجماعة التي أرسل بها القادر بالله، الخليفة العباسي له وقام بإعلانها في الناس[٣].

وأما فيما يتعلق بحربه الشيعة فهذا صحيح ثابت، فقد جاهد ابن سبكتكين أهل الكفر والشرك في الهند وغيرها، كما جاهد أهل البدع من الإسماعيلية، والقرامطة والشيعة، نسأل الله تعالى أن يتقبل منه، وأن يرفع درجته، ويثقل موازينه[٤].

ولذلك، فاتهامه بأنه كان كرَّامياً قول باطل، اتهمه به بعض الأشاعرة عندما أثبت صفة الاستواء لله ﷻ، واتهمهم بالتجهم على إثر المناظرة في مجلسه بين ابن الهيصم وبين ابن فورك، فتابعهم على ذلك بعض أهل العلم السابقين كابن كثير، وتردد الذهبي في ذلك، وحكاها بصيغة التضعيف[٥].

---

(١) لسان الميزان (٦/٤٧٨)، وانظر: المجروحين لابن حبان (٢/٣٠٦).

(٢) تقدمت ترجمته في (ص٥٢٠).

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/٢٥٣).

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/٤٩٢).

(٥) انظر: البداية والنهاية (١٢/٣٥)، والسير (١٧/٤٩٢).

وأمَّا الذي ذكره بعض أهل العلم المحققين بأنه كان كرَّامياً فهو والده سبكتكين، وأمَّا هو فلم يذكر عنه إلا ولعه بأهل الحديث، ونصرته السنة، ذكر ذلك الذهبي في السير، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب[١].

يقول ابن الجوزي عن هبة الله بن الحسن الطبري قال: «وفي سنة ثمان وأربعمائة استتاب القادر بالله أمير المؤمنين فقهاء المعتزلة الحنفية، فأظهروا الرجوع، وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك، وأنهم متى ما خالفوا حلَّ بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم، وامتثل يمين الدولة، وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير المؤمنين، واستن بسنته في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين، وإبعاد كل طائفة من أهل البدع، وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام»[٢].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية عن ابن سبكتكين عدة أمور.

الأمر الأول: أنه أظهر لعنة أهل البدع على المنابر، وأظهر السنة.

الأمر الثاني: أنه تناظر عنده ابن الهيصم وابن فورك في مسألة العلو، فرأى قوة كلام ابن الهيصم فرجح ذلك، ويقال إنه قال لابن فورك: فلو أردت أن تصف المعدوم كيف كنت تصفه بأكثر من هذا؟ أو قال: فرِّق لي بين هذا الرب الذي تصفه وبين المعدوم، فاستغاث ابن فورك بأبي إسحاق الإسفراييني، فلم يكن لديه جواب سوى أنه لو كان فوق العرش لكان جسماً.

أقول: فلعل مثل هذه المناظرة، ونصرة ابن سبكتكين لابن الهيصم، جعلت بعض أهل العلم من السابقين والمعاصرين يتهم ابن سبكتكين بأنه على مذهب الكرَّامية.

الأمر الثالث: أنه تناظر عنده فقهاء الحديث من أصحاب الشافعي وغيرهم، وفقهاء الرأي، فرأى قوة مذهب أهل الحديث فرجحه.

الأمر الرابع: أن العقيدة التي كتبت للخليفة القادر بالله، والتي جمع الناس عليها، وأقرتها طوائف أهل السنة، وتابعه ابن سبكتكين في نشرها بين الناس، هي عقيدة أهل الحديث، بلا شك.

وفيها: «كان ربنا وحده، ولا شيء معه، ولا مكان يحويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش، لا لحاجة إليه، فاستوى عليه استواء استقرار، كيف شاء وأراد، لا

---

(١) انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٤٨٤)، وشذرات الذهب (٣/ ٣٧٤).

(٢) المنتظم (١٥/ ١٢٦).

استقرار راحة كما يستريح الخلق، وهو يدبر السمٰوات والأرض ويدبر ما فيها[١]. .».

ولهذا، فيمكن للباحث أن يجزم بلا تردد في أن ابن سبكتكين رَحِمَهُ اللَّهُ كان على مذهب أهل السنة والجماعة آخذ بالحديث والأثر، بريء من مذاهب المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة والكرَّامية، وكان حرباً عليهم وعلى الرافضة، كما أنه حرب على أهل الكفر والشرك من أهل الهند وغيرهم.

٥ ـ وأمَّا محمد بن الهيصم، فقد وصفه النشار بأنه مقارب في مذهبه لمذهب الأشاعرة؛ لأنه كما يذكر أثبت أن الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحي بحياة، وشاء بمشيئة، وهذه الصفات جميعها قديمة أزلية، وبذلك يعتبر موافقاً للأشاعرة، ويتحول الخلاف بينهما ليكون لفظياً، فحسب.

هذا الكلام الذي ذكره النشار، قد ذكره الشهرستاني في الملل والنحل، فقال عن فرق الكرَّامية: «وأقربهم الهيصمية»[٢].

وقال: «وقد اجتهد ابن الهيصم في إرمام مقالة أبي عبد الله في كل مسألة حتى ردها من المحال الفاحش إلى نوع يفهم فيما بين العقلاء»[٣].

وذكر على ذلك عدة أمثلة، مما سيأتي التعرض له بمشيئة الله تعالى عند الكلام على عقائد الكرَّامية، وخاصة عند مسألة حلول الحوادث.

---

(١) انظرها في: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ٢٥٣، ٢٥٤).

(٢) الملل والنحل (١/ ١٠٨).

(٣) المرجع السابق (١/ ١١٢).

المبحث الثاني

موقف النشار من عقائد الكرَّامية

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في الصفات.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في الأنبياء والرسل.

المطلب الثالث: موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في القضاء والقدر.

المطلب الرابع: موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في حقيقة الإيمان.

المطلب الخامس: موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في الإمامة.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في الصفات

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: القول بأنَّ الله تعالى جسم.

المسألة الثانية: صفة الاستواء على العرش.

المسألة الثالثة: حلول الحوادث والأعراض.

المسألة الرابعة: الكلام والقول والقرآن.

* * *

المسألة الأولى

القول بأن الله تعالى جسم

أولاً: العرض:

يقول النشار: «أعلن محمد بن كرَّام، والكرَّامية من بعده: أن الله جسم، ولكنهم يقولون جميعاً: إنه جسم لا كالأجسام»[(١)].

ويرى أنهم ذهبوا هذا المذهب لقولهم بأن الله تعالى: «أحديَّ الذات، أحديَّ الجوهر»، ويفسر ذلك بقوله: «فذاتية الله وجوهريته واحدة، وهذه الجوهرية الواحدة هي جسم، وجسم لا كالأجسام»[(٢)].

ويذكر عنهم أنهم يقولون بأن الله جسم، وبقية الموجودات لا أجسام بل أفعال، وهم بهذا يمهدون لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي[(٣)].

ثانياً: النقد:

١ ـ قول ابن كرَّام: إن الله تعالى جسم لا كالأجسام، ذكره البغدادي في الفرق بين الفرق[(٤)]، والشهرستاني في الملل والنحل[(٥)]، وقد ذكر كل منهما إلزامات على كلام ابن كرام كأنها من قوله، والصحيح، ما أشار إليه الشهرستاني بأنه يريد بالجسم: القائم بذاته، فقال: «والمقاربون منهم قالوا نعني بكونه جسماً: أنه قائم بذاته، وهذا هو حد الجسم عندهم»[(٦)].

وأمَّا قول النشار بأنهم يقولون بأنه ليس في العالم جسم إلا الله، فهذا ليس من قولهم، بل عندهم كل قائم بذاته فهو جسم، والله قائم بذاته فهو جسم، ولكن لا تماثل بين الله وبين مخلوقاته فهو جسم لا كالأجسام، فهذا هو حقيقة قول الكرَّامية[(٧)].

ولذلك فإن القول بأن مذهب الكرَّامية يؤدي إلى القول بوحدة الوجود غير صحيح؛ لأن مذهبهم ينص على أن الله بائن من خلقه، في علوه، على عرشه، وما قالوا بالجسمية إلا من أجل إثبات هذا الأمر.

٢ ـ أنَّ القول بأن الله تعالى جسم لا كالأجسام بدعة عند أهل السنة والجماعة،

---

(١) نشأة الفكر (١/٢٩٨).
(٢) المرجع السابق (١/٢٩٩).
(٣) انظر: المرجع السابق نفسه.
(٤) (٢١٦).
(٥) (١/١٠٩).
(٦) الملل والنحل (١/١٠٩).
(٧) انظر: منهاج السنة (٢/٢١١).

وكذلك النفي، فإن لفظة «الجسم» لم يرد في النصوص إثباتها ولا نفيها، وهي في الوقت ذاته مجملة، تحتمل حقاً وباطلاً، فلو أُثبتت، سيثبت معها الباطل الذي فيها، ولو نُفيت، سيُنفى الحق الذي فيها، لذلك فالمنهج الصحيح مع هذه اللفظة ونحوها، أن يستفصل عن المعنى، فالحق يثبت، والباطل ينفى، واللفظة يتوقف في استخدامها نفياً أو إثباتاً.

ومن المهم أن ننبه على أن الذم يكون للنافي كما يكون للمثبت؛ لأن كلاهما مبتدع.

وهنا يمكن أن يستفصل عن المراد بالجسم:

فإذا كان المراد بالجسم أحد الأمور التالية:

أ ـ أنه من جنس شيء من المخلوقات.

ب ـ أو أنه مركب من أجزاء، كالذي كان متفرقاً فركب.

جـ ـ أو أنه مركب من الجواهر المنفردة.

د ـ أو أنه مركب من المادة والصورة، أو نحو ذلك.

فهنا يقال لمن نفى عن الله الجسمية يريد نفي هذه المعاني: أحسنت، ولكن استخدم قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ﴾ [الشورى: ١١]، حتى لا يظن أنك تريد نفي صفات الله الثابتة في الكتاب والسنة، ويقال لمن أثبت الجسمية بهذه المعاني: ابتدعت، ومثلت الله بمخلوقاته.

وإذا كان المراد بالجسم أحد الأمور التالية:

أ ـ أنه موصوف بالصفات.

ب ـ أو أنه يرى في الآخرة.

جـ ـ أو أنه مباين للعالم فوقه.

ونحو ذلك من المعاني الثابتة بالشرع والعقل، فهنا يقال لمُثْبت الجسمية، أحسنت في إثبات هذه المعاني، ولكن أسأت في استخدام هذه اللفظة، فإنه قد يوهم استخدامك لها أنك تمثل الله تعالى بمخلوقاته[١].

المسألة الثانية

صفة الاستواء على العرش

أولاً: العرض:

يقول النشار عن مذهب الكرَّامية في استواء الله على العرش: «وإذا كان الله جسماً، فإنه في مكان، وهذا المكان هو العرش، وهو عليه استقراراً، وإنه بجهة فوق ذاتاً، أما

(١) يمكن مراجعة هذا الكلام في المراجع التالية: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٣٣ ـ ٤٣)، منهاج السنة (٢/ ٢١٠ ـ ٢١٤)، ودرء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٤٧ ـ ٢٥٢)

مماسته للعرش فهي من الصفحة العليا»[١].

ويقول: «وذهب البعض منهم إلى أنه على بعض أجزاء العرش، وذهب البعض الآخر إلى أن العرش امتلأ به.. وأتى محمد بن الهيصم وحاول أن يخلص المذهب من كثير من تصورات المعلم الأول للكرَّامية، فذهب إلى أن بين الله وبين العرش بعداً لا يتناهى»[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ وضَّح النشار مذهب الكرَّامية في صفة الاستواء على العرش توضيحاً دقيقاً من خلال كلام البغدادي[٣] والشهرستاني[٤] والإسفراييني[٥]، فتبين أنَّ قولهم مرَّ بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: أثبتوا فيها المماسة بين الله ﷻ وبين عرشه.

والمرحلة الثانية: قالوا فيها بالملاقاة، بدلاً من لفظة المماسة.

المرحلة الثالثة: نفوا فيها المماسة والملاقاة، وأثبتوا بعداً متناهياً، وهذه المرحلة كانت على يد محمد بن الهيصم.

فواضح جداً، أنَّ الكرَّامية، أرادوا إثبات استواء الله تعالى على عرشه، كما أخبرنا بذلك ربنا ﷻ، ورسوله ﷺ، ومع المناظرات استخدموا هذه الألفاظ المبتدعة يريدون بها تأكيد حقيقة الاستواء على العرش، وسبب هذا دخول العُبَّاد في علم الكلام دون تمكن من علم الشريعة، فيقع الإنسان في مثل هذه الضلالات.

٢ ـ ينبغي أن يكون نقدنا الكرَّامية معتدلاً، فهم أثبتوا لله ﷻ ما أثبته لنفسه من العلو والاستواء على العرش، وقد ذمهم النشار متابعاً البغدادي والشهرستاني والإسفراييني وغيرهم، ووصفهم بأشنع الصفات وفي ذلك مبالغة، وما ذلك إلَّا لإنكارهم ما ثبت لله تعالى من هذه الصفات.

فصفة العلو، ومنها علو الله بذاته على جميع المخلوقات، ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة وثابتة بالعقل والفطرة[٦]، فلا شك في مدح من أثبتها لله ﷻ، وذم من نفاها، والأشاعرة المتأخرون ممن نفاها وأتوا بكلام في حق الله تعالى، لا يمكن أن يكون إلا في حق المعدوم أو الممتنع، فقالوا: بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا مباين له ولا محايث له، متابعين في ذلك الجهمية والمعتزلة[٧].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٩٩).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٠٠).
(٣) الفرق بين الفرق (٢١٦، ٢١٧).
(٤) الملل والنحل (١/ ١١٢).
(٥) التبصير في الدين (٩٤).
(٦) انظر: العلو للذهبي، ورسالة د. موسى الدويش «علو الله على خلقه».
(٧) انظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/ ١٩١ ـ ٢١٦).

وكذلك، فإن من علو الله تعالى، علو خاص بذاته ﷻ على عرشه، استواءً يليق بجلاله ﷻ، ولا ندخل في بيان كيفية هذا الاستواء، لكن نقول معناه معلوم في اللغة وهو الاستقرار والارتفاع على العرش، وأما الكيفية فنفوض علمها إلى الله تعالى.

ومع هذا نؤمن ونوقن بأن الله ﷻ وهو في علوه، ومستو على عرشه، هو مع خلقه بعلمه وتدبيره وقدرته، ونؤمن بأنه ينزل ﷻ في الثلث الأخير من الليل وعشية عرفة، نزولاً يليق بجلاله، ولا ندخل في كيفيته، ونؤمن بأنه يقترب من بعض عباده، قرباً يليق بجلاله من جنس النزول، وهذه الصفات من الاستواء والنزول والقرب نثبتها كما وردت في الكتاب والسنة، ولا نخوض في ذكر كيفياتها، ولا نلتزم باللوازم التي تلزم على البشر حين نزولهم أو استوائهم أو قربهم؛ لأن ذات الله تعالى مخالفة لذوات المخلوقين، فكذلك صفاته ﷻ، فنقف عند ما ورد ولا نزيد على ذلك[١].

فإثبات الكرَّامية صفة الاستواء على العرش مما يشكرون عليه، بخلاف النفاة، ومنهم الأشاعرة المتأخرون.

٣ ـ ينكر على الكرَّامية، أشد الإنكار استخدامهم لفظة المماسة والملاقاة أو القول بالبعد المتناهي، فهذه الألفاظ مما لا دليل عليه، والواجب الاقتصار على إثبات العلو والاستواء على العرش بدون تحديد الكيفية.

يقول الإمام السجزي رحمه الله: «واعتقاد أهل الحق، أن الله سبحانه فوق العرش بذاته من غير مماسة، وأن الكرَّامية ومن تابعهم على قول المماسة ضلال»[٢].

ويقول قوام السنة الأصبهاني رحمه الله: «قال أهل السنة: خلق الله السمٰوات والأرض، وكان عرشه على الماء مخلوقاً قبل خلق السمٰوات والأرض ثم استوى على العرش بعد خلق السمٰوات والأرض، وليس معناه المماسة، بل هو مستو على العرش بلا كيف كما أخبر عن نفسه»[٣].

وسأل عبد الرحمٰن بن أبي حاتم أباه وأبا زرعة عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين، فكان مما قالا: «وأن الله ﷻ على عرشه، بائن من خلقه، كما وصف نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله ﷺ بلا كيف، أحاط بكل شيء علماً..»[٤].

وذكر الذهبي عن الطلمنكي قوله: «وإن الله تعالى فوق السمٰوات بذاته مستو على عرشه، كيف شاء»[٥].

---

(١) انظر: شرح حديث النزول لشيخ الإسلام، بتحقيق د. محمد الخميس، وكتاب العرش للذهبي، بتحقيق د. محمد خليفة التميمي، وفي مقدمة التحقيقين تأصيلاً رائعاً لهذه المسائل.

(٢) الرد على من أنكر الحرف والصوت (١٢٦، ١٢٧).

(٣) الحجة في بيان المحجة (٢/١١٣، ١١٤).

(٤) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي (١/١٧٦، ١٧٧).

(٥) العلو، للذهبي (١٧٨).

٤ ـ مما يجدر التنبيه عليه، أنَّه قد ورد عن السلف أن الله ﷻ على عرشه بحد، فيقصدون بذلك إثبات مباينة الله تعالى لمخلوقاته، وإثبات علوه، ومع هذا يقولون: إن الله له حد، لكن لا يعلمه إلا هو.

نقل الأثرم، أنه قيل للإمام أحمد رحمه الله: «يحكى عن ابن المبارك أنه قال: ربنا على العرش بحد، فقال أحمد: هكذا هو عندنا»[١].

وقال ابن تيمية رحمه الله: «إن كثيراً من أئمة السنة والحديث أو أكثرهم يقولون: إنه فوق سمٰواته على عرشه بائن من خلقه بحد»[٢].

وقال: «المحفوظ عن السلف والأئمة إثبات حد لله في نفسه، وقد بينوا مع ذلك أن العباد لا يحدونه ولا يدركونه، ولهذا لم يتناف كلامهم في ذلك كما يظنه بعض الناس، فإنهم نفوا أن يحد أحد الله»[٣].

فما ذكر عن الكرَّامية بتحديد كيفية الاستواء على العرش، بأنه على جزء منه، أو يمتلئ به، أو نحو ذلك، باطل مردود، فهم أثبتوا استواء لكن يليق بالمخلوق[٤].

المسألة الثالثة

حلول الحوادث والأعراض، واتصاف الله بالصفات

أولاً: العرض:

يقول النشار: «.. وهذا الأصل هو قيام الحوادث بذات الله. فذهب ابن كرَّام والكرَّامية بعده إلى أن أقوال الله وإراداته وإدراكاته المرئيات، والمسموعات، وملاقاته الصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه»[٥].

ويذكر أنهم يفرقون بين الخلق والمخلوق، فالخلق عبارة عن القول والإرادة وهذا يقوم بذات الله بقدرته، والمخلوق يقع بالخلق القائم بذاته بقدرته، وهو مباين لذاته. فإذا أراد الله خلق شيء يقول له: كن. فالقول والإرادة تقوم بذاته، وينتج عن كن: مخلوقات منفصلة عن الذات.

ويذكر أنهم ينكرون وصف هذه الأعراض الحادثة في الله بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة[٦].

---

(١) المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد (١/٣٤٣).

(٢) نقض تأسيس الجهمية (١/٣٩٧).

(٣) المرجع السابق (٢/١٦٢)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٦/٣٠١).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٥/٢٧، ٢٨).

(٥) نشأة الفكر (١/٣٠١).

(٦) انظر: المرجع السابق.

ويذكر أنهم يثبتون صفات الله، فيقول: «فالله عندهم عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، شاء بمشيئة، وهذه الصفات جميعها قديمة أزلية بذاته. بل أثبتوا له السمع والبصر، كما أثبتوا له اليدين والوجه، واعتبروها صفات قائمة به: يد لا كالأيدي، ووجه لا كالوجوه، كما أثبتوا جواز الرؤية له من فوق»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد شرح النشار مذهب الكرَّامية في الصفات الاختيارية والصفات الذاتية شرحاً وافياً من خلال كلام البغدادي[٢]، والشهرستاني[٣]، والإسفراييني[٤]، ويمكن تلخيصه فيما يلي تمهيداً لنقده ونقد موقف النشار منه:

أ ـ إثبات الصفات الذاتية: من الوجه واليدين والسمع والبصر، ونحو ذلك على ما يليق بالله ﷻ.

ب ـ إثبات الصفات الاختيارية والفعلية، وتسميتها بالحوادث، والقول بجواز حلول الحوادث بذات الله، وتسميتها بالأعراض، والقول بجواز قيام الأعراض بذات الله، والمنع من القول بأن الأعراض الحادثة في ذات الله مخلوقة.

جـ ـ المنع من تسلسل الحوادث في الماضي، والقول بأن الله متصف بصفاته الفعلية مع عدم وجود الفعل في الأزل، فالله عندهم خالق بخالقية فيه قبل وجود المخلوق، ومعناها: القدرة على الخلق، فيفرقون بين صفة الخلق، وصفة القدرة على الخلق، فالأولى حادثة، والأخرى قديمة، وهكذا بالنسبة للرزق والإنعام وبقية الصفات الفعلية، فكل ما يحدث منها يحدث بقدرته القديمة، ومن الصفات الحادثة تكون المخلوقات وما يحصل لهم من رزق وإنعام.

إذن فالحوادث تقوم بذات الله تعالى بعد أن لم تكن، ثم لا يخلو منها فيما بعد، وقيامها في ذات الله بلا سبب يوجب حدوثها.

٢ ـ لا بد من الثناء على فرقة الكرَّامية فيما وافقوا فيه أهل السنة والجماعة، ومن ذلك إثباتهم صفات الله تعالى الذاتية الخبرية، بدون تمثيل لها بصفات المخلوقين.

يقول ابن تيمية ﵀: «والكلابية، وكذلك الكرَّامية فيهم قرب إلى أهل السنة والحديث، وإن كان في مقالة كل من الأقوال ما يخالف أهل السنة والحديث»[٥].

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٠٤).
(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٢١٧، ٢١٩).
(٣) انظر: الملل والنحل (١/ ١٠٩ـ١١٢).
(٤) انظر: التبصير في الدين (٩٥، ٩٦).
(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٥٥).

ويقول: «والكرَّامية قولهم في الإيمان قول منكر. . وأما في الصفات والقدر والوعيد فهم أشبه من أكثر طوائف الكلام التي في أقوالها مخالفة للسنة»[١].

٣ ـ سبب تناقض الكرَّامية، واضطراب كلامهم في الصفات الفعلية والاختيارية عموماً هو موافقتهم الجهمية في أصولهم العقلية، مع تمسكهم بإثبات ما ورد لله تعالى من الصفات.

فهم وافقوا الجهمية في كون الحوادث لها أول، وفي كون من قامت به الحوادث فهو جسم، ووافقوهم في تسمية صفات الله تعالى الاختيارية حوادث. ثم قالوا: نثبت لله ما أثبته لنفسه من الصفات الاختيارية، ونقول هو جسم كالأجسام، لكنه لا يشابه الأجسام فيما يجب ويجوز ويمتنع.

وعندهم أن الله تعالى جسم كان خالياً من الحوادث في الأزل، لا كبقية الأجسام، ثم حدثت فيه بقدرته القديمة، ولا تعدم فيما بعد كما يحصل في بقية الأجسام، فالفرق عندهم أنه كان خالياً منها، فإذا حدثت فيه فإنها لا تزول عنه، فصار في أقوالهم بهذا السبب حق وباطل، فالحق ما وافقوا فيه القرآن والسنة، والباطل ما وافقوا فيه المذاهب الكلامية المبتدعة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «فقال ابن كرام وأتباعه: لكنَّه موصوف بالصفات، وإن قيل إنها أعراض، وموصوف بالأفعال القائمة بنفسه وإن كانت حادثة. ولمَّا قيل لهم: هذا يقتضي أن يكون جسماً، قالوا: نعم هو جسم كالأجسام، وليس ذلك ممتنعاً دائماً، وإنما الممتنع أن يشابه المخلوقات فيما يجب ويجوز ويمتنع، ومنهم من قال: أطلق لفظ الجسم لا معناه»[٢].

ويقول: «والمقصود هنا أن ما تذكره الجهمية نفاة الصفات من العقليات المناقضة للنصوص لم يكن معروفاً عند الأمة إذ ذاك. .

وأمَّا ابن كلاب وأتباعه فينازعونهم في أن الصفات لا تقوم إلا بمحدث، ويسلمون لهم أن الأفعال ونحوها من الأمور الاختيارية لا تقوم إلا بمحدث. .

وطوائف غير هؤلاء من الهشامية والكرامية وغيرهم يسلِّمون لهم أن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم، وينازعونهم في كون الجسم لا يخلو من الحوادث، ويجوزون وجود جسم ينفك عن قيام الحوادث به، ثم يحدث فتقوم به بعد ذلك، وقد ينازعونهم في كون كل جسم مركباً من الأجزاء المنفردة. .»[٣].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/١٠٣).
(٢) المرجع السابق (٦/٣٦).
(٣) درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٤٥، ٢٤٦).

٤ ـ لم يفرِّق الكرَّامية كغيرهم من الفرق الكلامية بين نوع الحوادث، وبين آحادها، ولما كانت الحوادث المعينة لها أول ظنوا أنَّ نوع الحوادث له أول، وبالتالي قالوا بأن الله تعالى كان معطلاً عن صفاته الفعلية، من الخلق والرزق والإنعام والرحمة، ونحو ذلك.

والصواب، أن نوع الحوادث لا أول له، ولا نهاية له، وهي مخلوقة لله تعالى، يقول شارح الطحاوية: «وأمَّا قول من قال بجواز حوادث لا أول لها ـ من القائلين لا آخر لها ـ فأظهر في الصحة من قول من فرَّق بينهما، فإنه سبحانه لم يزل حياً، والفعل من لوازم الحياة، فلم يزل فاعلاً لما يريد.. والقول بأن الحوادث لها أول، يلزم منه التعطيل قبل ذلك، وأن الله ﷻ لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلاً، ولا يلزم من ذلك قدم العالم؛ لأن كل ما سوى الله تعالى محدث ممكن الوجود، موجود بإيجاد الله تعالى له، ليس له من نفسه إلا العدم، والفقر والاحتياج وصف ذاتي لازم لكل ما سوى الله تعالى، والله تعالى واجب الوجود لذاته، غني لذاته، والغنى وصف ذاتي لازم له ﷻ»[١].

٥ ـ أخطأ الكرامية خطأً شنيعاً حين قالوا بأن الله تعالى لم يكن متصفاً بصفاته الفعلية، ثم اتصف بها بقدرته، عندما خلق ورزق، ونحو ذلك. والصواب أن الله تعالى لم يزل متصفاً بصفات الكمال أزلاً وأبداً: صفات الذات وصفات الفعل، وبالنسبة للصفات الاختيارية والفعلية، فإن الحادث منها إنما هو آحادها، وأما نوعها وجنسها فالله ﷻ متصف أزلاً وأبداً بها من الكلام والفعل والرزق والتدبير، ونحو ذلك[٢].

٦ ـ وأخطأ الكرَّامية كذلك، في تسمية صفات الله تعالى الفعلية بالأعراض، وبالحوادث مطلقاً دون تفصيل، مع أنهم صرحوا بأنها وإن كانت حوادث وأعراض فإنها ليست مخلوقة، ولكن السامع تشمئز نفسه من هذه التسميات، وقد يفهم منها ما يريده الجهمية وغيرهم بها من المخلوقات والآفات، وغير ذلك، فإطلاق هذه المصطلحات على صفات الله من البدع الواجب اجتنابها، وأما المعنى فنستفصل عنه، فالحق نقبله، والباطل نرده[٣].

المسألة الرابعة

الكلام والقول والقرآن

أولاً: العرض:

يقول النشار: «يفرِّق الكرَّامية بين المتكلم والقائل، وبين الكلام والقول في المعنى، فيقولون: إنه لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول، ولم يزل قائلاً بقائلية لا بقول.

---

(١) شرح الطحاوية (١١٠ ـ ١١١) تحقيق التركي.

(٢) انظر: ترتيب شرح الطحاوية (١/ ٥٤٣ ـ ٥٤٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ٥٤٥، ٥٤٦).

والقائلية قدرته على القول. وقوله حروف حادثة فيه. فقول الله تعالى حادث فيه، وكلامه قديم»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ شرح النشار مذهب الكرَّامية من خلال كلام البغدادي[٢] والإسفراييني، ويعتبر شرحه وافياً واضحاً.

يقول الإسفراييني: «واعلم أن من نوادر جهالاتهم: فرقهم بين القول والكلام. وقولهم: إن كلام الله قديم، وقوله حادث وليس بمحدث، وله حروف وأصوات، وإنما هو قدرته على التكليم والتكلم، وأي عاقل يسوِّغ تفسير الكلام بالقدرة.

وقالوا: كلامه ليس بمسموع، وقوله مسموع»[٣].

٢ ـ سبب ضلال الكرَّامية في هذا الباب موافقتهم الجهمية في أصولهم المبتدعة، وفي طريقتهم في الاستدلال على وجود الله تعالى، فبسبب قولهم بأن الحوادث لها أول، وقولهم بقيام الحوادث بذات الله تعالى، ومنعهم تعاقب الحوادث في ذات الله، قالوا بهذه البدعة العجيبة، والتفريقات الغريبة وهي:

أ ـ إنَّ صفة الكلام قديمة، ومعناها: القدرة على الكلام.

ب ـ إن الله ﷻ لم يكن متكلماً من الأزل، منعاً لحوادث لا أول لها.

جـ ـ إن الله ﷻ حدثت له صفة الكلام، ويسمونها القول، ولكن يمنعون تجدد آحاد القول منعاً لتعاقب الحوادث في ذات الله، فهم يقولون بقيام الحوادث بذات الله تعالى، ويمنعون تعاقبها؛ لأن من تعاقب فيه الحوادث فهو حادث، فالقول عرض حادث وليس بمحدث وله حروف وأصوات.

ولذلك فهم يقولون عن القرآن إنه من قول الله حادث غير محدث (مخلوق)، حدث بقدرته ومشيئته بحرف وصوت[٤].

٣ ـ قول الكرَّامية بأن الله ﷻ صار متكلماً بعد أن لم يكن قول باطل، ولوازمه ينزه الله تعالى عنها، ومن ذلك:

أ ـ أنه يلزم انتفاء صفة الكمال عن الله، فيكون ناقصاً ﷻ ثم حدث له الكمال، فلا شك أن صفة الكلام صفة كمال وعدمها صفة نقص.

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٠٣).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٢١٩).

(٣) التبصير في الدين (٩٦).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٥٢٤، ٥٢٥) (١٢/ ٣١٥ ـ ٣٢٢). ودرء تعارض العقل والنقل (٢/ ٧٦، ٢٥٤، ٣٠٦).

ب ـ يلزم حدوث الحادث بلا سبب، فالحادث لا بد له من سبب، وهذه قضية عقلية ضرورية(١).

٤ ـ الصواب والنجاة في اتباع مذهب أهل السنة والجماعة، وذلك بالتفريق بين النوع والآحاد، فنوع الكلام قديم، وآحاده حادثة، فالله ﷻ موصوف بصفة الكلام أزلاً، وأبداً، وهو يتكلم بما شاء، وقت ما يشاء، كيف شاء، وآحاد الكلام وقت حصولها كمال، ووقت عدمها كمال، وأما النوع فلو عدم لكان نقصاً.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وحينئذ فما وجد من الحوادث في ذاته، أو بائناً عنه، كان وجوده وقت وجوده هو الكمال، وعدمه وقت عدمه هو الكمال، وكان عدمه وقت وجوده، أو وجوده وقت عدمه نقصاً ينزه الله عنه ﷻ. فقد تبين الفرق بين نوع الحوادث وأعيانها، وأن النوع لو كان حادثاً بذاته بعد أن لم يكن لزم كماله بعد نقصه، أو نقصه بعد كماله»(٢).

ولهذا فالقرآن كلام الله تعالى ليس بمخلوق لا في ذاته ولا خارجاً عن ذاته، تكلَّم به بحرف وصوت، سمعه منه جبريل عليه السلام، وبلَّغه رسول الله ﷺ، فهو من الله بدأ وإليه يعود(٣).

يقول أبو عثمان الصابوني رحمه الله: «ويشهد أهل الحديث، ويعتقدون أن القرآن كلام الله، وكتابه ووحيه وتنزيله غير مخلوق، ومن قال بخلقه واعتقده فهو كافر عندهم.

والقرآن الذي هو كلام الله ووحيه هو الذي نزل به جبريل على الرسول ﷺ، قرآناً عربياً لقوم يعلمون، بشيراً ونذيراً، كما قال ﷻ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [الشعراء: ١٩٢ ـ ١٩٥].

وهو الذي بلغه الرسول أمته، كما أمر به في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]، فكان الذي بلَّغهم بأمر الله تعالى كلامه ﷻ، وفيه قال ﷺ: «**أتمنعوني أن أبلِّغ كلام ربي**»(٤).

وهو الذي تحفظه الصدور، وتتلوه الألسنة، ويكتب في المصاحف، كيفما تصرَّف بقراءة قارئ، ولفظ لافظ، وحفظ حافظ، وحيث تلي، وفي أي موضوع قرئ، وكتب في مصاحف أهل الإسلام، وألواح صبيانهم وغيرها، كله كلام الله ﷻ غير مخلوق، فمن زعم أنه مخلوق فهو كافر بالله العظيم»(٥).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٣٢٥ ـ ٣٢٧)، ودرء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٥٩).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٣٢٦)، وانظر: درء تعارض العقل والنقل (٢/ ٢٧٨، ٢٩٨).
(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٦/ ٣٢٨).
(٤) أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في القرآن (٤/ ٢٣٤) ح ٤٧٣٤، وقد صححه الألباني ـ رحمه الله ـ كما في هامش فقه السيرة للغزالي (١٠٦).
(٥) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (١٦٥ ـ ١٦٦).

المطلب الثاني

موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في الأنبياء والرسل

أولاً: العرض:

يذكر النشار للكرَّامية تفريقاً بين الرسول والمرسل، فالرسول نبي ورسول قبل أن يوحى إليه، ويؤيد بالمعجزات؛ لأن الله ﷻ خلق فيه هاتين الصفتين: النبوة والرسالة، فإذا أوحى الله إليه صار مرسلاً، وإذا توفاه الله تعالى عاد رسولاً فحسب، ولذلك فهم يرون الرسول ﷺ في قبره رسولاً وليس بمرسل.

يرى النشار أن هذا الرأي مخالف لعقيدة أهل السنة والجماعة، وأنهم قالوا به من أجل عدم إسباغ القداسة على الرسول ﷺ في قبره، وعدم شد الرحال إليه، وهذا أيضاً مخالف لمعتقد أهل السنة والجماعة كما يراه.

ويدلل على هذا التحليل، بفعل السلف المتأخرين، وبفعل الوهابية في العصر الحاضر، إذا وقفوا مصادفة عند قبر الرسول ﷺ: يقولون لقد أديت الرسالة[١].

ويذكر، أيضاً، رأيهم في عصمة الأنبياء، فيقول: «قرروا أنهم معصومون من كل ذنب أسقط العدالة أو أوجب حداً، وغير معصومين من دون ذلك، بل إن بعضهم يجوز عليهم الخطأ في تبليغ الرسالة»[٢].

ويذكر، أيضاً، رأيهم في الدليل على صدق النبي، أنه عقلي بحت، وهو دعوته إلى ما وافق العقول، وأما المعجزات فليست مطلقاً دليلاً على صدق النبي[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ شرح النشار مذهب الكرَّامية في الفرق بين الرسول والمرسل من خلال كلام البغدادي[٤] والإسفراييني[٥].

يقول البغدادي: «ومن جهالاتهم في باب النبوة والرسالة قولهم بأن النبوة والرسالة صفتان حالتان في النبي والرسول، سوى الوحي إليه، وسوى معجزاته، وسوى عصمته عن المعصية، وزعموا أن من فعل الله فيه تلك الصفة وجب على الله إرساله، وفرقوا بين الرسول والمرسل بأن الرسول من قامت به تلك الصفة، والمرسل هو المأمور بأداء الرسالة»[٦].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٠٩، ٣١٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣١٠).

(٣) انظر: المرجع السابق نفسه (١/ ٣١٠).

(٤) انظر: الفرق بين الفرق (٢٢١).

(٥) انظر: التبصير في الدين (٩٧).

(٦) الفرق بين الفرق (٢٢١).

٢ ـ مسألة النبوة والرسالة هل هي مكتسبة أم منحة إلهية، وهل في الأنبياء والرسل صفات مميزة من أجلها اصطفاهم الله أم ليس فيهم ما يميزهم عن غيرهم فيها أربعة أقوال.

القول الأول: ليس في النبي أو الرسول أي معنى من أجله اختاره الله للنبوة أو الرسالة، وإنما الأمر متعلق بمحض المشيئة، وهذا القول لنفاة الحكم والأسباب في أفعال الله تعالى من الجهمية والأشاعرة ومن تابعهم على أقوالهم.

القول الثاني: أن النبوة أو الرسالة جزاء على عمل متقدم، وهذا القول لكثير من المعتزلة والشيعة، وذلك لأنهم يقولون بأن الله لا يفضل شخصاً على شخص إلا بعمله.

القول الثالث: أن النبوة أو الرسالة مكتسبة ينالها الشخص بالرياضة والقوة العلمية؛ لأن النبوة فيض يفيض على الإنسان بحسب استعداده، وهذا قول الفلاسفة القائلين بقدم العالم.

القول الرابع: أن في النبي والرسول صفات قائمة به، ميّزه الله بها، واختصه بها على غيره، ومن أجلها اصطفاه الله تعالى نبياً؛ أو رسولاً.

وهذا القول عليه جمهور سلف الأمة وأئمتها[(١)].

وأمَّا قول الكرَّامية، فقول غريب منتخب من أقوال جميع الفرق، فهم يثبتون النبوة أو الرسالة للنبي أو الرسول قبل الوحي؛ لأن النبوة أو الرسالة صفة ثابتة في النبي أو الرسول نفسه، فإذا أوحي إليه صار مرسلاً، فإذا انقطع الوحي عاد رسولاً كما كان. وهذا قول باطل، فالنبي لا يكون نبياً حتى يوحى إليه، فإن بعث إلى قوم مخالفين له فهو رسول إليهم، وإن بعث في قوم موافقين له فهو نبيهم. ورسولنا محمد ﷺ، لم يكن نبياً ورسولاً حتى أوحي إليه، رغم قولنا بأن فيه من الصفات التي اختصه الله بها في عقله ونفسه قبل النبوة.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «والصحيح، أن النبوة تجمع هذا وهذا، فهي تتضمن صفة ثبوتية في النبي، وصفة إضافية هي مجرد تعلق الخطاب الإلهي به»[(٢)].

ويقول: «ومن قال: إن النبي ﷺ كان نبياً قبل أن يوحى إليه فهو كافر باتفاق المسلمين، وإنما المعنى: إن الله كتب نبوته فأظهرها وأعلنها بعد خلق جسد آدم، وقبل نفخ الروح فيه»[(٣)].

٤ ـ استنتاج النشار بأن الكرَّامية قالوا بهذا المذهب من أجل المنع من إسباغ القداسة

---

(١) انظر: منهاج السنة (٢/ ٤١٥، ٤١٦).

(٢) النبوات (٢/ ٩٨٨، ٩٨٩).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/ ٢٨٣).

على الرسول ﷺ في قبره، استنتاج بعيد؛ لأنهم لم ينفوا عنه كونه رسولاً، بل الذي نفوا عنه كونه ما زال مرسلاً يوحى إليه في قبره، ويبلغ الناس، فالخطأ إنما هو في المصطلح لا المعنى، فالمعنى صحيح، والعبارة خاطئة.

٥ ـ مذهب الكرامية في العصمة صحيح، ما عدا ما ذهب إليه بعضهم من عدم عصمة الأنبياء في مجال تبليغ الرسالة، فهذا قول مخالف لما عليه اتفاق الأمة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «.. والكلام في هذا المقام مبني على أصل: وهو أن الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة، ولهذا وجب الإيمان بكل ما أوتوه»[(١)].

وأمَّا العصمة من الذنوب، فالأنبياء معصومون من فعل ما ينفر عن القبول منهم قبل النبوة. وبعدها معصومون من ذلك ومن ارتكاب الكبائر، ومن الوقوع فيما يستقذر من صغائر الخسة، وما سوى ذلك من الذنوب فقد يقعون فيها، ولكنهم لا يقرون عليها، فسرعان ما يتوبون منها[(٢)].

وقد ذكر ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ نزاع الناس في عصمة الأنبياء من الذنوب هل هم معصومون من كبائر الذنوب وصغائرها أم من الكبائر دون الصغائر أم من بعض الذنوب دون بعض، ثم قال: «والذي عليه جمهور الناس، وهو الموافق للآثار المنقولة عن السلف: إثبات العصمة من الإقرار على الذنوب مطلقاً»[(٣)].

وأما الخطأ في الرأي في الأمور التي لم يوح إليهم فيها بشيء فممكن الوقوع منهم؛ لأنهم بشر يخطئون ويصيبون، ولا يعلمون الغيب، ومع هذا فهم ينبهون عليه، ولا يقرون.

وأمَّا في مجال القضاء، فقد يحكمون على حسب الظاهر ووفق الأدلة الظاهرة، ويكون الأمر بخلاف ذلك في الباطن، ويكون حكمهم في هذا صواب؛ لأنهم لم يؤمروا بالتنقيب عما في بواطن الناس[(٤)].

٦ ـ قول الكرَّامية في الأدلة على صدق النبي فيه حق وباطل، فالحق في أن المعجزة ليست الدليل الوحيد على صدق النبي، بل يعتبر حال النبي، وكذلك ما يدعو إليه من التوحيد وغيره[(٥)]، والباطل في أن الميزان الذي يعرف به صدق النبي أن يعرض دعوته

---

(١) مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٨٩).

(٢) انظر: الرسل والرسالات للأشقر (٩٧).

(٣) مجموع الفتاوى (١٠/ ٢٩٣).

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ٣١٩) (١٠/ ٢٨٩، ٢٩)، وفتح الباري (١٣/ ١٧٤)، والرسل والرسالات للأشقر (٩٧، ١٠٣).

(٥) انظر: شرح الطحاوية (١٥٠) تحقيق الألباني.

على العقول، فإن كانوا يريدون بها العقول الممتلئة بالشبهات المأخوذة من كلام الفلاسفة فهذا باطل، وإن كان على العقول الصريحة السليمة، فلا شك أن ما جاء به النبي يوافق الفطر السليمة، والعقول الصريحة.

المطلب الثالث

موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في القضاء والقدر

أولاً: العرض:

يذكر النشار أن الكرَّامية تؤمن بالقدر خيره وشره من الله، وأنه الخالق لجميع الموجودات حسنها وقبيحها[١].

ويقول: «وتكاد تتفق الكرَّامية مع الأشاعرة في مذهب الكسب، والاختلاف الوحيد هو أنهم يثبتون للعبد فعلاً ـ القدرة الحادثة ـ، ويسمون ذلك كسباً، والقدرة الحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري تعالى. تلك الفائدة هي مورد التكليف، والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب»[٢].

ويذكر عنهم: أنهم يقولون بأن العقل يستحسن ويستقبح قبل ورود الشرع، ويرى أنهم بهذا اتفقوا مع المعتزلة، ويقول: بأنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً كما قالت المعتزلة، ولهذا، فالنشار يرى أن مذهب الكرَّامية عبارة عن مزيج من آراء معتزلية وغيرها[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ عرض النشار مذهب الكرَّامية في القضاء والقدر عرضاً صحيحاً من خلال كلام الشهرستاني، فقد قال عن ابن الهيصم: «وقال: نحن نثبت القدر خيره وشره من الله تعالى، وأنه أراد الكائنات كلها خيرها وشرها، وخلق الموجودات كلها حسنها وقبيحها، ونثبت للعبد فعلاً بالقدرة الحادثة، ويسمى ذلك كسباً، والقدرة الحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري تعالى، تلك الفائدة هي مورد التكليف، والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب، واتفقوا على أن العقل يحسن ويقبح قبل الشرع، وتجب معرفة الله تعالى بالعقل كما قالت المعتزلة، إلَّا أنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح واللطف عقلاً كما قالت المعتزلة»[٤].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٣٠٦).
(٢) المرجع السابق (١/ ٣٠٦).
(٣) انظر المرجع السابق (١/ ٣٠٦، ٣٠٧).
(٤) الملل والنحل (١/ ١١٣).

٢ ـ لا شك أن الكرَّامية في باب القضاء والقدر على مذهب أهل السنة والجماعة، وقول النشار بأن الكرَّامية تكاد تتفق مع الأشاعرة في مذهب الكسب غريب؛ لأن مذهب الكسب يقوم على إثبات أن فعل العبد ليس مؤثراً، والكرَّامية تقول فعل العبد مؤثر، فكيف يعتبره النشار خلافاً وحيداً، وكأن النشار يقلل من قيمة هذا الاختلاف، وهو أساس المسألة، وأما تسمية فعل العبد كسباً، فهذا اللفظ ورد في الكتاب والسنة كما تقدم بيانه، فلا يعني أن من سمَّاه بذلك فقد قال بالكسب الأشعري.

والكرَّامية لم تخطئ الصواب في هذا الباب بسبب قولها بأن الخلق غير المخلوق بخلاف الأشاعرة، وهذا هو الحق الذي عليه جمهور الأمة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ: «والتحقيق ما عليه أئمة السنة، وجمهور الأمة، من الفرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة مفعولة لله، كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة مفعولة لله، وليس ذلك نفس خلقه وفعله، بل هي مخلوقة ومفعولة، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به، ليست قائمة بالله، ولا يتصف بها فإنه لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته، وإنما يتصف بخلقه وفعله، كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال، وهو المتصف بها، وله عليها قدرة، وهو فاعلها باختياره ومشيئته، وذلك كله مخلوق لله، فهي فعل العبد، وهي مفعولة للرب.

لكن هذه الصفات ـ (يقصد: غير الاختيارية من اللون والطول والذكورة والأنوثة) ـ لم يخلقها الله بتوسط قدرة العبد ومشيئته، بخلاف أفعاله الاختيارية، فإنه خلقها بتوسط خلقه لمشيئة العبد وقدرته، كما خلق غير ذلك من المسببات بواسطة أسباب أخر»[١].

٣ ـ لم يرد عند البغدادي[٢] ولا الشهرستاني[٣] ولا الإسفراييني[٤]، إيضاح تام لمذهب الكرامية في التحسين والتقبيح العقليين، فقد ذكروا أنهم يقولون به قبل ورود الشرع، ولكن لم يذكروا عنهم: هل يقولون بأن الثواب والعقاب يكون عليه وإن لم يرد الشرع؟ وهذا الجزء في غاية الأهمية، إذا أردنا أن نقول إنهم على مذهب المعتزلة، وإذا لم يثبت عنهم ذلك، فقولهم: هو قول أهل السنة والجماعة، وإن كان ذكر الإسفراييني ما يشير إلى أنهم على مذهب المعتزلة، فلا أدري هل هو من اللوازم التي يلزمهم بها أم هي قولهم حيث قال: «ومن سوء اختيارهم لحوقهم بالمعتزلة في القول بالواجبات العقلية قبل ورود الشرع»[٥].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ١١٩، ١٢٠).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٢٢٢).

(٣) انظر: الملل والنحل (١/ ١١٣).

(٤) انظر: التبصير في الدين (٩٦).

(٥) التبصير في الدين (٩٦).

وهذه المسألة فيها ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها، وعلى إدراكه يكون الثواب والعقاب وإن لم يرد الشرع، وهذا قول المعتزلة.

القول الثاني: أن العقل لا يدرك حسن الأشياء وقبحها، وإنما ذلك بحسب ورود الشرع، وهذا قول الأشاعرة.

والقول الثالث: أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها على وجه الإجمال، وقد تشتبه عليه بعض الأمور لما فيها من حسن وقبح، ولكن الثواب والعقاب لا يترتب عليها إلَّا بورود الشرع. وهذا قول أهل السنة والجماعة.

يقول ابن تيمية: «وأكثر الطوائف على إثبات الحسن والقبح العقليين، لكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم، بل القائلون بالتحسين والتقبيح من أهل السنة والجماعة من السلف والخلف.. يثبتون القدر والصفات ونحوهما مما يخالف فيه المعتزلةُ أهل السنة، ويقولون مع هذا بإثبات الحسن والقبح العقليين.. بل هؤلاء ذكروا أن نفي ذلك هو من البدع التي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعري لما ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمة الجبر، فاحتاج إلى هذا النفي، قالوا: وإلَّا فنفي الحسن والقبح العقليين مطلقاً لم يقله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها»[١].

المطلب الرابع

موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في حقيقة الإيمان

أولاً: العرض:

يذكر النشار أن الكرَّامية ترى أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب والجوارح، ويقولون بأن المنافقين مؤمنون في الدنيا على وجه الحقيقة، ولكنهم في الآخرة مخلدون في نار جهنم.

ويشرح النشار قضية مهمة في مذهب الكرَّامية في الإيمان، وهي أنهم يرون أن كل إنسان مؤمن بمقتضى الفطرة والميثاق، فإذا أعرب عن ذلك بلسانه فهو مؤمن حقيقي في الدنيا، وما في باطنه فأمره مرجأ إلى الله[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ شرح النشار مذهب الكرَّامية شرحاً وافياً ومنظماً من خلال كلام الأشعري في

(١) الرد على المنطقيين (٤٢٠، ٤٢١).
(٢) نشأة الفكر (١/٣٠٧، ٣٠٨).

المقالات[١]، والبغدادي في الفرق بين الفرق[٢]، والشهرستاني في الملل والنحل[٣]، والإسفراييني في التبصير في الدين[٤]، واستطاع أن يميز بين مذهبهم وبين إلزامات خصومهم لهم. وخَطَّأ البغدادي والإسفراييني في إضافتهما القول بتساوي إيمان الأنبياء وإيمان المنافقين للكرامية، وهذا يدل على تدقيقه وقوة بحثه.

٢ ـ لا شك أن قول الكرَّامية قول مبتدع[٥]، وشاذ[٦]، ولعلَّ سبب ضلالهم في هذا الباب عدم تفريقهم بين حقيقة الإيمان مطلقاً، وكيفية الحكم بالإيمان للمعين، فلمَّا كنَّا نقبل من المعين الدخول في الإسلام، ويعطى حكم المسلم بمجرد النطق بالشهادتين، ولسنا بمأمورين أن ننقب عمَّا في قلبه؛ ولأن الأصل أن القلوب مفطورة على الإيمان، وقد أخذ عليهم الميثاق في عالم الذر، فجعلوا هذا القدر المقبول من المعين، لدخول الإسلام ـ وهو القول باللسان ـ حقيقة الإيمان.

والحق، ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة، أن الإيمان حقيقة مركبة من القول والعمل، قول القلب وهو تصديقه وإقراره، وعمل القلب هو الإخلاص والمحبة والخشية والرجاء والتوكل.. وقول اللسان وهو النطق بالشهادتين والإقرار بمقتضاهما، وعمل الجوارح من صلاة وصيام وزكاة وحج..، وهذا الإيمان له شعب وأجزاء وأعلى وأدنى، فلو ذهبت بعض شعبه ـ مما لا يعتبر به ناقضاً للإيمان ـ بقيت الشعب الأخرى، وكلَّما جمع الإنسان شعبة زاد إيمانه، وكلما ذهبت شعبة نقص إيمانه، وقد تقدم مراراً الحديث عن هذا وذكر مراجعه.

٣ ـ قول الكرَّامية، وإن كان مبتدعاً وشاذاً، إلَّا أن مخالفتهم لأهل السنة والجماعة تكون في الاسم دون الحكم، فهم يسمون المنافق مؤمناً؛ أي: في الظاهر وفي أحكام الدنيا، وأمَّا في الآخرة فيحكمون عليه بالخلود في النار.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وقول ابن كرَّام فيه مخالفة في الاسم دون الحكم، فإنَّه ـ وإن سمَّى المنافقين مؤمنين ـ يقول: إنهم مخلدون في النار، فيخالف الجماعة في الاسم دون الحكم»[٧].

٤ ـ قول الكرَّامية في الإيمان على شذوذه أقرب إلى الاستدلال باللغة والقرآن والعقل من قول الجهمية.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٢٢٣).
(٢) انظر: (٢٢٣).
(٣) انظر: (١/ ١١٣).
(٤) انظر: (٩٧، ٩٨).
(٥) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ١٤٠).
(٦) انظر: المرجع السابق (٧/ ٥٥٠).
(٧) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ٥٥٠).

فعندما يطلب منَّا أن نقول آمنَّا بالله، كقوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١٣٦]، فالقول باللسان أشهر في اللغة من تسمية معنى في القلب قولاً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ﴾ [النساء: ٩٢]، تشمل كل من قال آمنَّا بلسانه، وإن كان منافقاً، وكذلك فإن من صدق بقلبه ولم يتكلم بلسانه، فإنه لا يعلق به شيء من أحكام الإيمان لا في الدنيا ولا في الآخرة.

فهذه طريقة استدلال الكرَّامية، فهي قريبة من اللغة والقرآن والعقل، وأما قول الجهمية ومن تابعهم في جعل الإيمان عبارة عن قول القلب، فيجعل تارة هو المعرفة، وتارة تصديق القلب، فهو بعيد في اللغة والقرآن والعقل، فبدعة الجهمية أشد بطلاناً ونكارة من بدعة الكرَّامية.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد أن أجرى مقارنة بين قول الكرَّامية وقول الجهمية: «فعلم أن قول الكرَّامية في الإيمان وإن كان باطلاً مبتدعاً لم يسبقهم إليه أحد، فقول الجهمية أبطل منه، وأولئك أقرب إلى الاستدلال باللغة والقرآن والعقل من الجهمية»[١].

وقال: «وإذا قيل: قول الكرَّامية قول خارج عن إجماع المسلمين، قيل: وقول جهم في الإيمان قول خارج عن إجماع المسلمين قبله، بل السلف كفروا من يقول بقول جهم في الإيمان

وقد احتج الناس على فساد قول الكرَّامية بحجج صحيحة، والحجج من جنسها على فساد قول الجهمية أكثر»[٢].

المطلب الخامس

موقف النشار من عقيدة الكرَّامية في الإمامة

أولاً: العرض:

يقول النشار: «الإمامة تثبت عند الكرَّامية بإجماع الأمة، فلا نص فيها ولا تعيين. وهم يتفقون مع أهل السنة والجماعة في هذه النقطة.

إلَّا أنهم يجوزون عقد البيعة لإمامين في قطرين في وقت واحد، وبهذا أثبتوا إمامة معاوية بالشام، باتفاق جماعة من الصحابة، وإمامة علي بالمدينة والعراقين باتفاق جماعة من الصحابة.

هذه النظرة المتسامحة ترمي إلى تولي الجميع، وإرجاء أمرهم إلى الله، كما أنها أيضاً نظرة الأمر الواقع الذي حدث صارخاً أمام المسلمين.. حكم هذا في الشام، وحكم ذاك في العراقين.. هذا باسم الإمام، وذاك باسم الإمام.

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٧/ ١٤٠).

(٢) المرجع السابق (٧/ ١٤١).

ولقد تحققت نظرية الكرَّامية فيما بعد تماماً مما يدل على ثاقب نظرهم السياسي، فقد قامت خلائف ثلاث: إحداها في بغداد، والثانية في قرطبة، والثالثة في القاهرة، وكل خليفة يدعي أنه إمام المسلمين»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ عرض النشار مذهب الكرَّامية من خلال كلام الشهرستاني في الملل والنحل[٢]، وخرج بأمرين اثنين:

أ ـ أن الإمامة لا تثبت إلا بالإجماع، وأن هذا هو قول أهل السنة والجماعة.

ب ـ جواز عقد البيعة لإمامين في قطرين، وبالتالي إثبات إمامة معاوية في الشام، ووصفه بأنه رأي متسامح، يتماشى مع الواقع.

وأمَّا البغدادي، فلم يتعرض للأمر الأول، وذكر الأمر الثاني، ثم أضاف إليه القول عن بعض أتباع ابن كرَّام: «إن علياً كان إماماً على وفق السنة، وكان معاوية إماماً على خلاف السنة، وكانت طاعة كل واحد منهما واجبة على أتباعه. فيا عجباً من طاعة واجبة على خلاف السنة»[٣].

٢ ـ ذكر النشار ـ موافقاً الشهرستاني ـ بأن قول الكرَّامية في أن الإمامة لا نص فيها ولا تعيين وأنها تثبت بالإجماع، يوافق قول أهل السنة، فهذا صحيح، لكن هناك خلاف في تحديد الإجماع، فهل هو إجماع الأمة، أو إجماع أهل الحل والعقد، أو إجماع أهل الشوكة من أهل الحل والعقد، أو المقصود به رأي الأغلبية[٤].

يقول البغدادي في أصول الدين: «واختلفوا في طريق ثبوت الإمامة من نص أو اختيار، فقال الجمهور الأعظم من أصحابنا ومن المعتزلة والخوارج والنجارية أن طريق ثبوتها الاختيار من الأمة باجتهاد أهل الاجتهاد منهم، واختيارهم من يصلح لها. وكان جائزاً ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه، فصارت الأمة فيها إلى الاختيار.

وزعمت الإمامية والجارودية من الزيدية والراوندية من العباسية أن الإمامة طريقها النص من الله تعالى على لسان رسول الله ﷺ ثم نص الإمام على الإمام بعده»[٥].

وقد بحث فضيلة شيخنا د.عبد الله الدميجي هذه المسألة بحثاً مستفيضاً في رسالته

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣١١).

(٢) (١/ ١١٣).

(٣) الفرق بين الفرق (٢٢٣)، وانظر: أصول الدين (٢٧٤، ٢٧٥).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (٢/ ١٤٩).

(٥) (٢٧٩).

«الإمامة العظمى»، واستعرض الطرق التي انعقدت بها الإمامة للخلفاء الراشدين، فخرج بما يلي:

أ ـ أن الطرق الشرعية الثابتة لتولية الإمام طريقتان: الاختيار والاستخلاف.

* ـ الاختيار، يقوم به أهل الحل والعقد، ولا يشترط فيه إجماعهم، وإنما الشرط أن يكون رأي أغلبيتهم.

* ـ والاستخلاف، لا بد فيه من مشاورة أهل الحل والعقد، ويكون بموافقتهم أيضاً، أي: موافقة الأغلبية منهم.

ب ـ وأمَّا طريق القهر والغلبة والاستيلاء على الحكم بالقوة، فهو طريق غير شرعي، ولا يجوز إلَّا للضرورة من أجل مصلحة المسلمين وحقن دمائهم، وهو طريق تجب الطاعة بموجبه ويحرم الخروج بسببه.

جـ ـ وأمَّا اشتراط إجماع المسلمين فهو قول الأصم من المعتزلة، ذكر ذلك أبو الحسن الأشعري في مقالات الإسلاميين[١]، وهو شرط مردود لكونه من التكليف بما لا يطاق، ولأنه مخالف لطرق اختيار الخلفاء الراشدين ﷺ[٢].

٣ ـ القول بجواز عقد البيعة لإمامين في قطرين غير جائز باتفاق العلماء، قال النووي رحمه الله: «اتفق العلماء على أنه لا يجوز أن يعقد لخليفتين في عصر واحد»[٣]، فوصف النشار لمذهب الكرَّامية بالتسامح غير صحيح، بل هذا يؤدي إلى مفاسد عظيمة، منها: الاختلاف والتحاسد والتناحر والتشتت وضياع القوة، وتسلط الأعداء على الأمة[٤].

٤ ـ وأمَّا اختيار القول بجواز عقد البيعة لإمامين من أجل إثبات بيعة معاوية رضي الله عنه، فمعاوية لم يدع الخلافة إلا بعد تنازل الحسن ومبايعته له، ومبايعة المسلمين له بالخلافة[٥]، ولذلك فقول بعض الكرَّامية أن خلافة معاوية كانت على خلاف السنة وواجبة الاتباع مردود بما تقدم، والله تعالى أعلم.

---

(١) انظر: (٢/ ١٤٩).

(٢) انظر: الإمامة العظمى (٢٧٩).

(٣) شرح النووي لصحيح مسلم (١٢/ ٢٣٣).

(٤) انظر: الإمامة العظمى (٥٦٣).

(٥) انظر: المرجع السابق (٥٦٢).

المبحث الثالث

موقف النشار من القول بالصلة بين الكرَّامية والسلفية

أولاً: العرض:

يرى النشار أنَّ الكرَّامية هم سلف ابن تيمية، وسلف الحنابلة المتأخرين، وسلف الوهابية المعاصرين، وأدلته على ذلك دليلان:

١ ـ الاشتراك في التشبيه والتجسيم.

٢ ـ الاشتراك في عدم إسباغ القداسة على الرسول ﷺ في قبره، وعدم شد الرحال إليه.

يقول النشار: «ولم تمت الكرَّامية، لقد عاشت الكرَّامية بعد موت مؤسسها، ثم تلقى المذهب عالم من أكبر علماء السلف، وصوفي من أرق الصوفية، هو الهروي الأنصاري، ثم احتضنها عالم سلفي متأخر، ومفكر من أكبر مفكري الإسلام وهو تقي الدين ابن تيمية، أو بمعنى أدق: سار الحشو في طريق يدعم فكرة التشبيه والتجسيم، ويجتذب إليه مجموعة من أذكى رجال الفكر الإسلامي»[1]

ويقول بعد أن ذكر منعهم من شد الرحل لزيارة قبر النبي ﷺ: «**وقد أثرت الكرَّامية في**

(١) نشأة الفكر (١/ ٣١١).

السلف المتأخرين، ونادى ابن تيمية بما نادى به الكرَّامية، واحتضن الحنابلة المتأخرون هذه الآراء، وظهرت على أقوى صورة لدى الوهابيين بعد، وأصبحت جزءاً من عقائدهم»[١].

ويقول عن مذهب الكرَّامية: «ثم إنه ما زال يعيش حتى الآن في دوائر سلف المتأخرين ـ الحنابلة ـ وهم يعدون بالملايين في عالمنا المعاصر الآن»[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ من العجيب أن يرمي النشار شيخ الإسلام بتهمة التجسيم والتشبيه، وذلك لعدة أمور:

أ ـ أن النشار قرأ كثيراً من كتب ابن تيمية، واستفاد منها في غالب كتبه، وخاصة: مناهج البحث، ونشأة الفكر، وهما من أفضل كتب النشار.

يقول في مقدمة تحقيقه «صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام»: «وقد اضطررت إلى قراءة التراث التيمي كلَّه الذي بين أيدينا، حتى تمكنت من إيراد المواضع المتشابهة بين كتابنا هذا، وبين كتبه الأخرى»[٣].

وذكر ضمن مراجعه في نشأة الفكر: الواسطية والتدمرية والسبعينية والتسعينية، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ومنهاج السنة.

وذكر ضمن مراجعه في مناهج البحث: كتاب الرد على المنطقيين، ونقض المنطق، وشرح الأصفهانية، ومنهاج السنة، والموافقة.

فهذا يدل على معرفة تامة بمذهب ابن تيمية في الصفات، فيا ترى ما الذي حمله على أن يفتري عليه هذا الافتراء؟

ب ـ أن النشار يعرف تماماً موقف ابن تيمية من المجسمة، وشدته عليهم، وقد ذكر شيئاً من ذلك في كتابه نشأة الفكر[٤]، فهذا يدل على أنه قرأه في منهاج السنة[٥] وغيره من كتب شيخ الإسلام.

فهل يقال: إن الحامل هو تقليده للسبكي والكوثري؟[٦]، دون انتباه، هذا مستبعد، لفرط ذكائه وتيقظه، لكن يمكن أن يقال: دفعه إلى ذلك استخدام طريقة بعض كتاب الفرق، في نسبة آراء خصومها للمذاهب الباطلة للتنفير عنها.

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣١٠).

(٢) المرجع السابق (١/ ٢٩٧).

(٣) المقدمة ص (٤).

(٤) انظر (١/ ٢٧٢، ٣٧٢).

(٥) انظر: (٢/ ٥٠٠ ـ ٥٨١) وفيها بيان موقف ابن تيمية من المشبهة والمجسمة.

(٦) انظر: على سبيل المثال: السيف الصقيل في الرد على ابن زميل للسبكي، ومقدمته للكوثري.

يقول النشار: «ومن السهولة بمكان أن نرى كيف يهاجم معتزلي وشيعي عالماً من علماء أهل السنة والجماعة ويكذب عليه، ولعلنا نرى الآن أن المعتزلة والشيعة هم الذين علموا أهل الفرق الأخرى رد أقوال خصومهم ـ إن حقاً وإن باطلاً ـ إلى أصول مسيحية أو يهودية أو فلسفية. إننا نرى الشهرستاني فيما بعد يرجع أقوال أبي الهذيل العلَّاف في الصفات إلى الفلاسفة والنصارى، ونراه أيضاً يرجع أحوال أبي هاشم إلى أقانيم النصارى، والمنهج إذن وضع من قبل على يد مؤرخ الكتب الأقدم: ابن النديم»[١].

فالنشار يعرف مصدر عقيدة السلف وابن تيمية تماماً، وأنها من الكتاب والسنة، ويعرف تماماً من هم سلفهم الحقيقيون، لكنه لم يفهمه الفهم الصحيح، وهذا ما أجزم به ولا أتردد، فهو يظن أن مذهبهم هو التمسك بالظاهر وإن عارضه العقل، وقد تقدم إيضاح ذلك، والمقصود هنا الإشارة إلى أنه يرى أن سلف ابن تيمية هم علماء السنة الكبار، الذين كان منهجهم التمسك بالظاهر والأثر، وأن هذا المنهج بقي حتى اليوم في السلف المتأخرين، والوهابية المعاصرين[٢].

فما تعليل كلامه في رميه ابن تيمية بالتجسيم والتشبيه الذي يعرف براءته منه، إلَّا تشويه مذهبه في الصفات المخالف لما يعتقده.

يقول النشار: «نشأ ابن تيمية في أسرة حنبلية، يحيط بها التشبيه والتجسيم، وقد وقع فيها ابن تيمية وقوعاً كاملاً، ولسنا نعرض لفلسفة هذا الفيلسوف المجسم النادر المثال فإن عصره متأخر عن العصر الذي نكتب عنه، وهو عصر النشأة وقيام الأفكار، غير أنه من المؤكد أن مذهبه خليط من مذاهب الصفاتية المغالية، ممتزجة بسالمية وبربهارية وكرَّامية، وعاشت مدرسة ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨هـ) بعده حتى عصورنا هذه»[٣].

وقد ذكر في مواطن أخرى أمثلة على تجسيمه وهي: إثبات صفة الاستواء[٤]، وإثبات أن الله تعالى يرى في الآخرة رؤية بصرية حقيقية، وأن المؤمنين يجدون لذة في النظر إلى ذات الله[٥]. وإثبات الصفات الفعلية[٦]، وهذه الأمثلة معلوم أنها تمثل منهج أهل السنة والجماعة، ولا تمثيل فيها ولا تجسيم، ولكن لعدم موافقة النشار عليها ينبز من خالفه بتلك الصفات.

ولعلَّ من الأسباب أيضاً، الانتقام من ابن تيمية؛ لأنه رد مذهب الأشاعرة إلى مذهب الجهمية، فقام برد مذهبه ـ مذهب السلف ـ إلى الكرَّامية.

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٢٦٦)، وانظر (١/ ٣٣٠، ٣٣٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٣٢٩، ٣٦٠).
(٣) المرجع السابق (١/ ٣١٢)، وانظر (١/ ٣٤٠، ٣٥٩).
(٤) المرجع السابق (١/ ٣٦٠).
(٥) المرجع السابق (١/ ٣٦٩ ـ ٣٧١).
(٦) المرجع السابق (١/ ٢٧٥، ٣٦٨).

يقول النشار: «والقاسمي قد تنكب الطريق، إذ يقول: إن المتكلمين المتأخرين المنسوبين للأشعري يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية، كما يدريه المتبحر في فن الكلام، والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف.

والقاسمي يردد هنا أقوال ابن تيمية، وهي أقوال ملؤها الحقد والكذب على رجال الأشاعرة العظماء..»[١].

ويقول عن ابن تيمية: «ومن الواضح أن عداوة الرجل الضارية لمذهب الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازي وغيرهما ببشر المريسي، ثم يصل بشراً بالجهمية، وفي هذا أكبر الكذب على الأشاعرة»[٢].

وقد مضى، بيان صحة كلام ابن تيمية، في إثبات الصلة بين الأشاعرة والجهمية، وبطلان رد مذهب السلف إلى الكرَّامية، وما كان لدى فرقة الكرَّامية من عقائد صحيحة، فهي مما وافقت فيه مذهب السلف.

والنشار يعرف مقدار صدق ابن تيمية، ودقة نقله لأقوال الفرق. وعظيم أمانته، وعقليته المتميزة في فهم أقوال الفرق، والمقارنة بينها.

يقول النشار: «وقد انبرى لهؤلاء ـ يعني: الجهمية والمعتزلة والشيعة ـ ابن تيمية، أعظم رجل من مفكري السلف المتأخرين، والسلف المتأخرون مثبتة صفات، وبهذا حفظت لنا كتب ابن تيمية الكثير من عناصر المذهب الكلابي. وسيقدم لنا عرضه السهل الممتع تفسيراً هاماً له، علاوة على أن ابن تيمية كان مؤرخاً ممتازاً للأفكار الفلسفية، ولقد كتب ابن تيمية كتاباً من أهم كتبه، وهو منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية رداً على كتاب ابن المطهر..»[٣].

٢ ـ مسألة المنع من شد الرحل لزيارة قبر النبي ﷺ، لا تعني ما ذكره النشار عدم تعظيم الرسول ﷺ قطعاً، بل تعني موافقة الرسول ﷺ باتباع أوامره واجتناب نواهيه. روى البخاري بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**لا تشدوا الرحال إلَّا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى**»[٤].

والذي لا يقدس الرسول ﷺ ولا يعظمه، هو الذي يقوم بمخالفة أمره، ويشد رحله لزيارة قبور الأنبياء، وزيارة قبر النبي ﷺ.

وهنا، مسألة مهمة ينبغي التنبيه عليها، وهي الفرق بين زيارة قبور الأنبياء وغير الأنبياء

---

(١) نشأة الفكر (١/ ٣٣٣).

(٢) المرجع السابق (١/ ٣٥٩، ٣٦٠).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٧٠)، وانظر (١/ ٢٧٨، ٥٢٩، ٥٣٠).

(٤) الصحيح، كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، باب مسجد بيت المقدس (٣/ ٧٦ فتح) (ح١١٩٧)، وانظر صحيح مسلم، كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره (٢/ ٩٧٦) ح٤١٥.

من أجل السلام عليهم، والدعاء للموتى، والاعتبار والاتعاظ، فهذه زيارة مستحبة، مندوب إليها بدون شد رحل، وأما بشد الرحل، فالراجح من أقوال أهل العلم منعها[١].

والكرَّامية في هذه المسألة منعوا من شد الرحل لزيارة قبر النبي ﷺ، فوافقوا فيها أهل السنة والجماعة، لكن إن كان سبب المنع لديهم من أجل أن الرسول ﷺ عاد رسولاً لا مرسلاً، فلا يعظم بشد الرحل لزيارة قبره، فهذا التعليل منكر، لا يقول به أهل السنة والجماعة.

وأمَّا أهل السنة والجماعة فيمنعون من شد الرحل لزيارة القبور امتثالاً لحديث الرسول ﷺ، والذي الحكمة منه: حماية جناب التوحيد من الغلو في قبور الأنبياء، واتخاذها أوثاناً تعبد من دون الله، ونحو ذلك.

(١) انظر: الإخنائية، ومجموع الفتاوى (٢٧/ ١٨٢ ـ ١٩٣).

الباب الرابع

موقف النشار من فرق الشيعة

وفيه أربعة فصول:

- الفصل الأول: موقف النشار من تحديد نشأة التشيع.
- الفصل الثاني: موقف النشار من فرقة الزيدية.
- الفصل الثالث: موقف النشار من فرقة الشيعة الاثنا عشرية.
- الفصل الرابع: موقف النشار من فرق غلاة الشيعة.

الفصل الأول

موقف النشار من تعريف التشيع ونشأته

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من تعريف التشيع.
- المبحث الثاني: موقف النشار من تحديد نشأة الشيعة.
- المبحث الثالث: موقف النشار من تقسيم فرق الشيعة.

المبحث الأول

موقف النشار من تعريف التشيع

أولاً: العرض:

يرى النشار أنَّ التشيع ظاهرة مركبة معقدة، وأن فِرَقه مختلفة أشد الاختلاف[1]، فلكل عصر نوع من التشيع، ولكل طائفة من الشيعة نوع من التشيع[2].

وأمَّا لقب الشيعة اصطلاحاً، فيراه يطلق على كلٍّ من آمن بالمعتقدات التالية:

١ ـ الاعتقاد بأنَّ علياً رضي الله عنه هو صاحب الحق الأول في الخلافة.

٢ ـ الاعتقاد بأن الخلفاء الثلاثة الذين جاؤوا قبله غاصبون لإمامته الروحية وخلافته.

٣ ـ الاعتقاد بأن الإيمان بالإمام أو بالوصي جزء من الإيمان الديني، ومتمم للشهادتين.

٤ ـ الاعتقاد بأن علياً هو مستودع العلم اللدني، وإليه تعود الأسرار الإلهية الكاملة، وأنه خاتم الأوصياء جميعاً[3].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار حين ذكر بأن التشيع لقب عام، يختلف مدلوله بحسب الزمان

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢١).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٠).

والأعيان، ففي العصر الأول أطلق التشيع على كل من يقدم علياً على عثمان رضي الله عنهما، وأمَّا بعد ذلك فصار هذا اللقب شعاراً، تستتر به كثير من الفرق، وتخفي تحته أنواعاً من العقائد الغالية.

فالشيعة في الصدر الأول ليست فرقة مضادة للسنة، بل هم من أهل السنة والجماعة رأوا أن علياً أحق بالخلافة من عثمان، وخاصة في سنيه الأخيرة، فكان يطلق على الواحد منهم شيعي، ويقصد به الذم له، وأمَّا من تكلم منهم في عثمان فيعتبرونه من الشيعة الغلاة[(١)].

وأمَّا فيما بعد فتحول لقب الشيعة من معناه اللغوي إلى معنى اصطلاحي، استأثرت به فرقة الإمامية أكثر من غيرها من فرق الشيعة، ولكن يجمعهم القول بتقديم علي على سائر الصحابة، ثم تتميز كل فرقة فيما بعد بمعتقدات خاصة بها، فصار من يثبت خلافة الثلاثة رضي الله عنهم يسمى سنياً، والمخالف شيعياً[(٢)].

يقول أبو سعيد نشوان الحميري في الحور العين: «وكانت الشيعة الذين شايعوا علياً عليه السلام على قتال طلحة والزبير وعائشة ومعاوية والخوارج في حياة علي عليه السلام ثلاث فرق: **الأولى**: فرقة منهم ـ وهم الجمهور الأعظم الكثير ـ يرون إمامة أبي بكر وعمر، وعثمان إلى أن غير السيرة وأحدث الأحداث.

والثانية: فرقة منهم ـ أقل من أولئك عدداً ـ يرون الإمام بعد رسول الله ﷺ أبا بكر ثم عمر ثم علياً، ولا يرون لعثمان إمامة..

وحكى الجاحظ أنه كان في الصدر الأول لا يسمى شيعياً إلا من قدم علياً على عثمان، ولذلك قيل شيعي وعثماني؛ فالشيعي من قدم علياً على عثمان، والعثماني من قدم عثمان على علي، وكان واصل بن عطاء ينسب إلى التشيع في ذلك الزمان؛ لأنه كان يقدم علياً على عثمان.

والثالثة: فرقة منهم ـ يسيرة العدد جداً ـ يرون علياً أولى بالإمامة بعد رسول الله ﷺ، ويرون إمامة أبي بكر وعمر كانت من الناس على وجه الرأي والمشورة، ويصوبونهم في رأيهم ولا يخطئونهم، إلا أنهم يقولون: إنَّ إمامة علي كانت أصوب وأصلح»[(٣)].

ويقول ابن تيمية: «ولهذا كانت الشيعة المتقدمون الذين صحبوا علياً أو كانوا في ذلك الزمان، لم يتنازعوا في تفضيل أبي بكر وعمر، وإنما كان نزاعهم في تفضيل علي على عثمان، وهذا مما يعترف به علماء الشيعة الأكابر من الأوائل والأواخر»[(٤)].

---

(١) انظر: لسان الميزان (١/ ٩ ـ ١٠).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٣/ ٣٥٦).

(٣) (١٨٠ ـ ١٨١)، وانظر: تعليق محمد محيي الدين عبد الحميد عليه في حاشية مقالات الإسلاميين (١/ ٦٥)، تعليق رقم (٢).

(٤) منهاج السنة (١/ ١٣).

وأمَّا الشيعة اصطلاحاً، فيعرفها شيخ الطائفة الإمامية الملقب بالمفيد بأنهم: «أتباع أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ على سبيل الولاء، والاعتقاد لإمامته بعد الرسول ـ صلوات الله عليه وآله ـ بلا فصل، ونفي الإمامة عمَّن تقدمه في مقام الخلافة. .»[(١)].

ويقول أبو الحسن الأشعري: «وإنما قيل لهم الشيعة لأنهم شايعوا علياً رضوان الله عليه، ويقدمونه على سائر أصحاب رسول الله ﷺ»[(٢)].

٢ ـ لقد وفق النشار في اختيار تعريف شامل يجمع فرق الشيعة بمختلف طوائفها، من إمامية وزيدية وغلاة، ولم يذكر في التعريف ما يجعله خاصاً بإحداها دون الأخرى، فلم يذكر النص الجلي أو الخفي في إمامة علي، ولم يذكر حصر الإمامة في أبناء علي، ولم يذكر عدداً خاصاً بالأئمة، وهكذا كان تعريفه ـ من وجهة نظري ـ في غاية الدقة.

وقد عرَّف كثير من كتاب الفرق؛ سواء الشيعة أو السنة مصطلح الشيعة، وكان أفضلها ـ في نظري ـ تعريف الشهرستاني.

يقول: «الشيعة هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إمَّا جلياً وإمَّا خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده، وقالوا: ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة، وينتصب الإمام بنصبهم، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين، لا يجوز للرسل عليهم السلام إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة وإرساله.

ويجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً وعقداً إلَّا في حال التقية.

ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك، ولهم في تعدية الإمام كلام وخلاف كثير، وعند كل تعدية وتوقف: مقالة ومذهب وخبط»[(٣)].

---

(١) أوائل المقالات (٢).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ٦٥).

(٣) الملل والنحل (١/ ١٤٦)، وانظر تعريفات أخرى ومناقشتها: الشيعة والتشيع، إحسان إلهي ظهير (١٣ ـ ٤٤). وأصول مذهب الشيعة، د. ناصر القفاري (١/ ٣٠ ـ ٥٦).

المبحث الثاني

موقف النشار من تحديد نشأة الشيعة

أولاً: العرض:

يرى النشار بطلان قول علماء الشيعة بأن الشيعة تكوَّنت مع مطلع الرسالة، وترعرعت في أحضانها؛ لأن الإسلام جاء موحداً بين المسلمين لا مفرقاً بينهم، ولأن مصطلح الشيعة بالعقائد المتقدم ذكرها لم يظهر في عهد رسول الله ﷺ ولا في عهد الخلفاء الأربعة رضي الله عنهم[(١)].

ويرجِّح أنَّ الشيعة بالمصطلح المعروف لم تتكون إلَّا بعد مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، بظهور حركة التوابين، والمختارية. ثم بعد مقتل المختار بدأت تكوِّن آراءها الكلامية، وفي عهد إمامة جعفر الصادق انتهت من وضع مذهبها بصورته النهائية[(٢)].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار حين أعرض عن البحث في نشأة التشيع عن طريق البحث عن أول ظهور كلمة الشيعة؛ لأن هذه اللفظة وردت في القرآن والسنة وكلام السلف في الصدر الأول بمعناها اللغوي؛ أي: القوم والأعوان والأتباع، وبناء على ذلك فسيدخل ضمن لقب الشيعة من هم في الجهة المضادة لها وهم السنة.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٣٠ ـ ٣٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٤، ٣٥).

ولذلك فقد اختار في بحثه تحديد نشأة الشيعة طريقة البحث عن بداية ظهور الأصول العقدية للشيعة، فكانت طريقته علمية صحيحة، وخرج بأن مصطلح الشيعة لم يظهر إلا بعد مقتل الحسين رضي الله عنه بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم.

٢ ـ رغم سير النشار في الطريق الصحيح لتحديد نشأة الشيعة إلَّا أنَّه لم يصل إلى النتيجة الصحيحة، فحدد بداية التشيع بمقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، وظهور حركة التوابين وما تلاها من حركات الشيعة، وذلك لأنه تردد في وجود شخصية عبد الله بن سبأ، رغم جزمه بأن الآراء المنسوبة إليه قد ظهرت في تلك الفترة[١].

والصواب، أن بداية التشيع ترتبط بشخصية عبد الله بن سبأ اليهودي، الذي ظهر في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه فإن مصطلح الشيعة ظهرت أصوله في تلك الفترة، مرتبطة بابن سبأ اليهودي؛ فهو أول من قال بأنَّ خلافة علي ثابتة له بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم بلا فصل بالنص والتعيين، وهذه العقيدة هي أعظم مميز لفرقة الشيعة عن غيرها من الفرق، وبذلك نجزم بأن بداية الشيعة كانت بظهور ابن سبأ، وانتظمت سياسياً بعد مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما، ثم تفرقت فيما بعد بحسب عقائدها المختلفة، ودخل علم الكلام للفرقة الإمامية في عهد القول بإمامة جعفر الصادق رحمه الله.

يقول الشهرستاني ـ عن فرقة السبئية ـ: «أصحاب عبد الله بن سبأ، الذي قال لعلي كرَّم الله وجهه: أنت، أنت، يعني: أنت الإله فنفاه إلى المدائن.

زعموا أنه كان يهودياً فأسلم، وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليه السلام مثل ما قال في علي رضي الله عنه.

وهو أول من أظهر القول بالنص بإمامة علي رضي الله عنه، ومنه انشعبت أصناف الغلاة..

وإنما أظهر ابن سبأ هذه المقالة بعد انتقال علي رضي الله عنه، واجتمعت عليه جماعة، وهم أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة، وقالت بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي رضي الله عنه»[٢]

ويقول ابن تيمية رحمه الله: «وأول من ابتدع القول بالعصمة لعلي، وبالنص عليه في الخلافة هو رأس هؤلاء المنافقين (عبد الله بن سبأ) الذي كان يهودياً، فأظهر الإسلام، وأراد فساد دين الإسلام، كما أفسد بولص دين النصارى، وقد أراد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب قتل هذا لمَّا بلغه أنه يسب أبا بكر وعمر حتى هرب منه»[٣].

ويقول أبو زهرة عن ابن سبأ: «وقد أشرنا إلى أنه كان من أشد الدعاة ضد سيدنا عثمان

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٣٩).

(٢) الملل والنحل (١/ ١٧٤). وانظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٨٦)، والتنبيه والرد للملطي (١٨/ ١٩)، والفرق بين الفرق (٢١).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ٥١٨).

وولاته، تدرج في نشر أفكاره ومفاسده بين المسلمين، وموضوعها علي بن أبي طالب رضي الله عنه، أخذ ينشر بين الناس أنه وجد في التوراة أن لكل نبي وصياً، وأن علياً وصي محمد، وأنه خير الأوصياء، كما أن محمداً خير الأنبياء، ثم إن محمداً سيرجع إلى الحياة الدنيا، ويقول: عجبت لمن يقول برجعة المسيح ولا يقول برجعة محمد، ثم تدرج بهذا إلى الحكم بألوهية علي رضي الله عنه، ولقد همَّ علي بقتله إذ بلغه عنه ذلك، ولكن نهاه عبد الله بن عباس..»[١].

وقد قام د. سليمان بن حمد العودة ببحث قيم عن عبد الله بن سبأ، وخرج بأنه هو أصل التشيع؛ لأن أغلب عقائد الشيعة المعروفة هو الذي ابتدعها[٢].

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية (١/٣٨، ٤٩).

(٢) انظر: عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام.

المبحث الثالث

موقف النشار من تقسيم فرق الشيعة

أولاً: العرض:

يقسم النشار الشيعة إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: الشيعة الاثنا عشرية أو الجعفرية.

القسم الثاني: الإسماعيلية.

القسم الثالث: الزيدية.

القسم الرابع: الغلاة. ومنهم: الدروز، والعليائية، والقرامطة، والصارولية، والبيانية، والخطابية والكيسانية، وطوائف أخرى صغيرة، عربية وكردية[١].

وقد حدد مواقعهم في العصر الحاضر، فالشيعة الاثنا عشرية يقول عنهم: «ويعيش الشيعة الاثنا عشرية الآن في العراق، وينتشرون حول المشاهد الشيعية المقدسة في بغداد والنجف وكربلاء، ثم في إيران، ثم منهم جاليات كبيرة العدد في القوقاز، ثم العاملون في جبل بني عامل في لبنان، وفي سوريا أيضاً عدد قليل من الشيعة الاثنا عشرية، وبعض سكان الكويت والأحساء والبحرين، ثم عدد كبير في الهند وباكستان، وليس في مصر ولا شمال أفريقية شيعة على الإطلاق، وعدد الشيعة الاثنا عشرية في العالم الآن: ثمانون مليوناً»[٢].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢١، ٢٨، ٢٩).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٨).

وأمَّا الإسماعيلية، فيقول عن البهرة منهم: «ينتشرون في الهند وفي اليمن»[١].

ويقول عن النزارية «ويتزعمها كريم خان، وهي منتشرة في الهند وباكستان وشرق أفريقيا، وجالية قليلة العدد في سوريا.. ويقدر عدد الشيعة الإسماعيلية من الفريقين بسبعة عشر مليوناً»[٢].

وأمَّا الزيدية، فيقول عنهم: «.. فينتشرون في اليمن، وأغلب القبائل اليمنية الجبلية زيدية، ومن الصعوبة بمكان تحديد عددهم»[٣].

وأمَّا الغلاة، فيقول عنهم: «فمنهم الدروز في لبنان وسوريا وشمال فلسطين. ومنهم العليائية والشبك والصارولية، وطوائف أخرى صغيرة ـ عربية وكردية ـ في شمال العراق وإيرانية في الشمال الغربي لإيران»[٤].

فأقسام الشيعة ـ في رأي النشار ـ أربعة: شيعة اثنا عشرية، وإسماعيلية بقسميها: بهرة وأغاخانية، وزيدية وغلاة.

ثانياً ـ النقد:

١ ـ طريقة النشار في تقسيمه فرق الشيعة مبتكرة، ويظهر منها اهتمامه البالغ بالفرق، وتحديده الدقيق لأماكن وجودها في العصر الحاضر، ولكن ما السر في عدم جعله فرقة الإسماعيلية ضمن الغلاة، فيوافق بذلك تقسيم أبي الحسن الأشعري للشيعة؟

فأبو الحسن الأشعري يقسم الشيعة إلى ثلاثة أصناف: غالية، ورافضة وزيدية[٥].

السر أنه لا يعتبر فرقة الإسماعيلية من الغلاة، ويرى أن عقائدهم في الألوهية، وفي التأويل الباطني للعقائد والشرائع، لا تخرجهم عن دائرة الإسلام[٦]، وسيأتي ـ بمشيئة الله ـ بيان ذلك على وجه التفصيل.

٢ ـ مما لا شك فيه، أن مصطلح الشيعة، لقب يطلق اصطلاحاً على فرق كلِّها غالية، سواء في ذلك الزيدية أو الإمامية فضلاً عن الفرق الباطنية، ويعتبر تقسيم النشار إذا استثنينا تعليل إخراج الإسماعيلية من الغلاة، تقسيم جيد، فالشيعة: زيدية وإمامية وباطنية (إسماعيلية)، وغلاة، ويكون سبب إخراجنا الإسماعيلية من الغلاة، لتكون علماً منفصلاً على الفرق الباطنية الأخرى، ويكون الغلاة لقب على كل فرقة غلت في حق أئمتها حتى أوصلوهم إلى الحدود الإلهية[٧].

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٩).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المرجع السابق نفسه.

(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٩).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٦٦، ٨٨، ١٣٦).

(٦) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٧٧، ٢٩٨ ـ ٣٠٠).

(٧) انظر: المواقف (٤١٨). والملل والنحل (١/ ١٧٣).

الفصل الثاني

موقف النشار من فرقة الزيدية

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من زيد بن علي.
- المبحث الثاني: موقف النشار من العقائد المنسوبة إلى زيد بن علي.
- المبحث الثالث: موقف النشار من فرق الزيدية.

المبحث الأول

موقف النشار من زيد بن علي

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الصلة بين زيد بن علي وواصل بن عطاء.

المطلب الثاني: موقف النشار من أسباب خروج زيد على هشام بن عبد الملك.

المطلب الثالث: موقف النشار من أسباب تخلي الشيعة عن زيد بن علي.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من الصلة بين زيد بن علي وواصل بن عطاء

أولاً: العرض:

يرى النشار أن زيد بن علي قد التقى بواصل بن عطاء في البصرة، فتتلمذ عليه أو ذاكره الأصول العقدية، وأنَّه أخذ عنه كثيراً منها، ولذلك يصفه تارة بتلميذ المعتزلة، وتارة بالإمام المعتزلي العقلي.

يقول: «وسواء أصحت تلمذة زيد لواصل بن عطاء، أم مذاكرته له في المذهب، فإن آراء المعتزلة كانت هي المرحلة الحاسمة في تفكير الفتى العلوي. لقد أتى إلى المدينة

وهو على معرفة تامة بكثير من أصول واصل»[١].

ويقول: «كان زيد بن علي يضع في حيز العمل والتطبيق أصلهم ـ أي: المعتزلة ـ الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان زيد من أصحاب واصل بن عطاء وقد أيده»[٢].

ويقول: «ولكنَّ زيداً تلميذ المعتزلة كان عدواً للغنوصيات، وعدو فكرة العلم السري»[٣].

ويقول: «أمَّا أن زيداً أنكر المهدية، بمعنى: الرجعة، فواضح جداً من هذا الإمام المعتزلي العقلي فلا مهدي منتظر ولا رجعة»[٤].

ويقول: «ولكن من الثابت أن زيد بن علي آمن بالعدل، فصلته بواصل بن عطاء كانت صلة واضحة، ولا شك أنه رأى المعاصي في البصرة ترتكب باسم القضاء والقدر، فأنكر فكرة الجبر»[٥].

ويقول: «تلك هي آراء زيد في المشاكل الكلامية التي كانت تشغل العالم الإسلامي في عصره. آراؤه بالإجمال مصبوغة بصبغة المعتزلة، ولكن من المبالغة أن نقول ـ مع الشهرستاني ـ إن زيد بن علي تتلمذ على واصل وأخذ الأصول عنه»[٦].

ثانياً: النقد:

تجعل المعتزلة زيد بن علي في الطبقة الثالثة من طبقات سندها في عقائدها، والذي تعود به إلى الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة[٧]، وقد تقدم الحديث عنه فيما مضى، والذي يهمنا هنا، أن الشهرستاني وافق المعتزلة على ذلك، وقال بأن زيد بن علي تلقى الأصول العقدية من واصل بن عطاء[٨]، وتابعه النشار على ذلك، وهذا الكلام منتقد من عدة وجوه:

١ ـ أنَّ المعتزلة تضع واصل بن عطاء في الطبقة الرابعة من طبقاتها، وهذا يدل دلالة صريحة أنها لا تقول بالتلمذة، فلا تضع زيد دون واصل، بل أعلى منه. وقد ذكر المعتزلة سبب وضعهم لزيد في سندهم، أنَّه قال: «أبرأ إلى الله من القدرية الذين حملوا ذنوبهم

(١) نشأة الفكر (٢/ ١٢٢).
(٢) المرجع السابق (٢/ ١٢٨).
(٣) المرجع السابق (٢/ ١٣١).
(٤) المرجع السابق (٢/ ١٣٢).
(٥) المرجع السابق (٢/ ١٣٥).
(٦) المرجع السابق (٢/ ١٣٦).
(٧) انظر: فرق وطبقات المعتزلة (٣٢) تحقيق النشار.
(٨) انظر: الملل والنحل (١/ ١٥٥، ١٥٦).

على الله، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله»[١]. فهذه هي حجتهم الوحيدة في كون زيد من المعتزلة، وهي براءته من الجبر والإرجاء، فهل هذا يعني أنه يقول بقول المعتزلة في القدر؟.

إنَّ النص واضح صريح في براءته من أهل البدع، والمعروف عنه أنه كان يدعو إلى السنة، والتمسك بها، فهو باقٍ على الأصل، وهو منهج أهل السنة والجماعة في أن الإنسان المكلَّف مسؤول عن فعله، وسيجازى على أعماله من خير وشر، ومطلوب منه أن يعمل الخيرات، ويجتنب المعاصي والمنكرات، وله قدرة على ذلك واختيار، ولذلك صح ثوابه وعقابه، مع اليقين بأن كل شيء في هذا الكون مخلوق لله تعالى.

٢ ـ عدم ثبوت قول زيد بن علي بأي من أصول المعتزلة الخمسة، وقد أثبت النشار أن أهم ما يتميز به المعتزلة، هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، ولم يكن زيد يقول به[٢]، وأثبت أنه لم يكن يقول بخلق القرآن[٣]، وستأتي ـ بمشيئة الله ـ مقارنة تفصيلية بين عقائد المعتزلة وعقائد زيد بن علي، وفيها أنه لم يكن يقول بأي أصل من أصولهم[٤].

٣ ـ أن الثابت في كتب التاريخ أن زيداً لم يذهب للبصرة إلَّا في آخر حياته، ولم يبق فيها إلَّا مدة قصيرة لا تزيد عن الشهرين، كان منشغلاً خلالها بالتجهيز للخروج على هشام بن عبد الملك[٥]، وقد كان في تلك الفترة في أوج نضوجه واكتمال علمه، فكيف يمكن القول بأنه ذهب من أجل أن يحصل أصول العقيدة، وعلى يد من، على يد واصل بن عطاء، والذي هو دونه في السن وفي العلم بمراتب، ولم يكن معروفاً بالسنة ومحاربة البدعة، والتي كانت من أبرز مميزات زيد[٦] رَحِمَهُ اللَّهُ.

٤ ـ تناقض النشار في هذه المسألة واضطرب بشكل عجيب، فبينما هو يثبت التلمذة، ويجامل أبا زهرة فيقول بالمذاكرة[٧]، ويثبت أنَّ زيداً تلميذ المعتزلة، وأحد رجالاتها، يرجع ويقول: إن كلام الشهرستاني فيه مبالغة، ولكن يمكن أن نقول بأن آراءه مصبوغة بصبغة المعتزلة[٨]، والنشار من أعلم الناس بأن آراء المعتزلة ما ظهرت ورتبت إلَّا في أواخر حياة واصل وفي عهد تلاميذه.

(١) المرجع السابق نفسه.
(٢) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٣٦).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٣٤).
(٤) انظر: الإمام زيد بن علي المفترى عليه (٥٦ ـ ٦٤).
(٥) انظر: تاريخ الطبري (٧/ ١٧١)، وشذرات الذهب (١/ ٢٧٧).
(٦) انظر: سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٨٩).
(٧) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٢٢).
(٨) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٣٦).

المطلب الثاني

موقف النشار من أسباب خروج زيد بن علي على هشام بن عبد الملك

أولاً: العرض:

يرى النشار أن زيد بن علي خرج على هشام بن عبد الملك بسبب اعتناقه الأصل الخامس من أصول المعتزلة، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والذي من أبرز معانيه: الخروج على أئمة الجور والظلم بالسيف. فهو لم يخرج انتصاراً لنفسه بسبب ما لاقاه من ظلم واضطهاد، ولم يخرج بناء على عقيدة شيعية في الإمامة، وإنما بناء على أصل من أصول المعتزلة.

يقول: «وأخيراً، إنَّ اشتراط الخروج في كون الإمام إماماً إنما هو نابع من أصل المعتزلة الخامس «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وقد كان هذا الفتى العلوي مخلصاً لآرائه وعقائده، فخرج على هشام بن عبد الملك»[(١)].

ويقول: «وأريد هنا أن أصل إلى النتيجة القاطعة في حقيقة زيد بن علي. إنه لم يكن شيعياً على الإطلاق، ولم تكن حركته للشيعة، وإنما هي حركة إسلامية، استهدفت الخروج على الإمام الظالم.. فلم يكن إذن في بيعته يذكر نصاً أو وصية أو حقاً إلهياً»[(٢)].

ويقول: «كان زيد بن علي يضع في حيز العمل والتطبيق أصلهم الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. فثورة زيد بن علي كانت ثورة إسلامية، وخروجاً على خليفة دمشق هشام بن عبد الملك باسم الإسلام، لا تمت إلى الشيعة بسبب»[(٣)].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار حين قطع بأنَّ خروج زيد بن علي على بني أمية لم يكن عملاً بأصل من أصول الشيعة، إذ لم يكن يعتقد أن الإمامة في علي وأبنائه خاصة، ولم يكن في خروجه مطالباً بحق إلهي له في الخلافة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «فإنَّ زيد بن علي بن الحسين لما خرج في خلافة هشام، وطلب الأمر لنفسه، كان ممن يتولى أبا بكر وعمر، فلم يكن قتاله على قاعدة من قواعد الإمامة التي يقولها الرافضة»[(٤)].

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ١٢٢).

(٢) المرجع السابق (٢/ ١٢٧).

(٣) المرجع السابق (٣/ ١٢٨).

(٤) منهاج السنة (٦/ ٣٤١).

٢ ـ أحسن النشار في نفي كون سبب خروج زيد هو الانتصار للنفس بسبب ما وقع عليه من الظلم في نفسه، وأحسن حين ذكر بأن سبب الخروج هو ما رآه من الظلم الواقع على الأمة عامة، وعلى آل البيت خاصة.

يقول أبو الحسن الأشعري عن زيد: «ويرى الخروج على أئمة الجور»(١).

ونقل البغدادي عن زيد قوله ـ وهو يبين سبب خروجه ـ: «وإنما خرجت على بني أمية الذين قتلوا جدِّي الحسين، وأغاروا على المدينة يوم الحرَّة، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار»(٢).

وفي نص البيعة أكبر دليل على ذلك، وفيها يقول زيد: «إنَّا ندعوكم إلى كتاب الله، وسنة نبيه ﷺ، وجهاد الظالمين، والدفع عن المستضعفين، وإعطاء المحرومين، وقسم هذا الفيء بين أهله بالسواء، ورد الظالمين..»(٣).

٣ ـ لم يكن خروج زيد بناء على الأصل الخامس من أصول المعتزلة، فالخروج على أئمة الجور بالسيف ذهبت إليه طائفة من أهل السنة والجماعة، فهذا الرأي موجود قبل واصل بن عطاء، وقد يكون واصل والمعتزلة بعده قالوا بهذا الأصل بناء على فعل زيد، لا أن زيداً قام بالخروج بناء على أصلهم.

يقول ابن حزم: «وذهبت طوائف من أهل السنة وجميع المعتزلة، وجميع الخوارج والزيدية إلى أن سلَّ السيوف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب إذا لم يمكن دفع المنكر إلا بذلك.. وهذا قول علي بن أبي طالب رضي الله عنه وكل من معه من الصحابة، وقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها، وطلحة والزبير، وكل من كان معهم من الصحابة، وقول معاوية وعمر والنعمان بن البشير..»(٤).

ويقول ابن حجر في دفاعه عن الحسن بن صالح: «وقولهم: كان يرى السيف، يعني: كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور، وهذا مذهب للسلف قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه»(٥).

وبناء على ما تقدم، فقول النشار أن زيد بن علي خرج بناء على أصل معتزلي قول خاطئ، فهو كما أنه لم يخرج بناءً على أصل من أصول الشيعة، ولم يخرج بناءً على أصل من أصول الخوارج، ولم يخرج بناءً على أصل من أصول المعتزلة، وإنما خرج بناء على رأي عند أهل السنة والجماعة وهو جواز الخروج على الإمام الظالم إذا كان لدى

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ١٣٧).

(٢) الفرق بين الفرق (٣٥، ٣٦)، وانظر: التبصير في الدين (٢٦).

(٣) تاريخ الطبري (٧/ ١٧٢).

(٤) الفصل (٥/ ٢٠).

(٥) تهذيب التهذيب (٢/ ٢٨٨).

الخارج القدرة على ذلك[١]، وهو قد بايعه ما يقارب خمسة عشر ألف من أهل الكوفة، فرأى أنَّ بإمكانه إزالة الظلم، فخذل، فقتل رَحِمَهُ اللهُ.

المطلب الثالث

موقف النشار من أسباب تخلي الشيعة عن زيد بن علي

أولاً: العرض:

يرى النشار أن أهم سبب في خذلان الشيعة في الكوفة زيد بن علي ليس هو تعجل الخروج قبل الأجل بينه وبين الناس، وليس هو حصرهم في المسجد، وإنما هو معرفتهم لمذهبه في أبي بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، وأنه لا يتبرأ منهما، فرفضوه وخذلوه.

يقول: «وقد تبين لشيعة الكوفة وهم فئات ثلاث ـ بقايا الكيسانية، والغلاة، وأتباع ابن أخيه جعفر الصادق ـ الخلاف الكبير بين عقائدهم وبين الأصل الذي ينادي به، إن قوله بإمامة المفضول يهدم نظرية الوصاية، وهي التي قام عليها أساس المذهب الشيعي في مختلف تطوراته، ولذلك رفضوه، ولما سمعت شيعة الكوفة هذه المقالة منه، وعرفوا أنه لا يتبرأ من الشيخين رفضوه حتى أتى قدره عليه، فسميت رافضة»[٢].

ثانياً: النقد:

لقد وفِّق النشار في بيان سبب خذلان الشيعة زيد بن علي، وهو توليه لأبي بكر وعمر رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا وعدم تبرئه منهما.

يقول أبو الحسن الأشعري: «فلما ظهر في الكوفة في أصحابه الذين بايعوه، سمع من بعضهم الطعن على أبي بكر وعمر، فأنكر ذلك على من سمعه منه، فتفرق عنه الذين بايعوه، فقال لهم: رفضتموني، فيقال: إنهم سمُّوا الرافضة لقول زيد لهم: رفضتموني، وبقي في شرذمة»[٣].

ويقول البغدادي: «فلما استمر القتال بينه وبين يوسف بن عمر الثقفي، قالوا له: إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا برأيك في أبي بكر وعمر اللذين ظلما جدك علي بن أبي طالب، فقال زيد: إني لا أقول فيهما إلَّا خيراً، وما سمعت أبي يقول فيهما إلا خيراً. ففارقوه عند ذلك، حتى قال لهم رفضتموني، ومن يومئذ سموا رافضة»[٤].

ويقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «وأمَّا لفظ الرافضة، فهذا اللفظ أول ما ظهر في الإسلام، لما

---

(١) انظر بحث هذه المسألة مفصلاً، في «الإمامة العظمى» د. عبد الله الدميجي (٤٩٠ ـ وما بعدها).
(٢) نشأة الفكر (٢/ ١٢٦).
(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ١٣٧).
(٤) الفرق بين الفرق (٣٥، ٣٦)، وانظر: التبصير في الدين (٢٥).

خرج زيد بن علي بن الحسين في أوائل المائة الثانية في خلافة هشام بن عبد الملك، واتبعه الشيعة، فسئل عن أبي بكر وعمر فتولاهما، وترحم عليهما، فرفضه قوم، فقال: رفضتموني، رفضتموني، فسموا الرافضة، فالرافضة تتولى أخاه أبا جعفر محمد بن علي، والزيدية يتولون زيداً وينسبون إليه، ومن حينئذ انقسمت الشيعة إلى زيدية ورافضة إمامية»[١].

ومن الثابت في كتب التاريخ أن زيداً خرج في الموعد المحدد بينه وبين الناس ليلة الأربعاء أول ليلة من صفر سنة اثنتين وعشرين بعد المائة، وانتصر على يوسف بن عمر في عدة معارك، ووصل إلى المسجد الذي قيل إنهم محصورون فيه، فجعل أصحابه يقولون: يا أهل المسجد اخرجوا، ولكن الشيعة خذلوه لمَّا عرفوا رأيه في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، حتى جاءه سهم ليلاً فأصاب جبهته، وثبت في دماغه، رحمه الله، وقد قام ابنه يحيى بدفنه، وأخفى قبره، ولكن القوم عرفوا مكانه، فنبشوا قبره، وقطعوا رأسه، وأرسلوا به إلى هشام، وصلب في المدينة عدة أشهر[٢].

يقول ابن خلدون: «ثم سار زيد إلى الكناسة فحمل على أهل الشام فهزمهم ثم دخل الكوفة، والرايات في أتباعه، فلما رأى زيد خذلان الناس، قال لنصر بن خزيمة أفعلتموها حسينية؟. قال: أما أنا فوالله لأموتن معك، وإن الناس بالمسجد، فامض بنا إليهم، فجاء إلى المسجد ينادي بالناس بالخروج إليه، فرماه أهل الشام بالحجارة من فوق المسجد..»[٣].

فلو سلمنا بأنه تعجل في الخروج عن الموعد، فقد جاءهم وفك الحصار عنهم في المسجد، ولم يخرجوا له، وكأنه اعتصام منهم بالمسجد لا حصر لهم فيه، وهذا هو موقف أهل الكوفة من قبل مع الحسين بن علي رضي الله عنه يتكرر مرة أخرى مع زيد.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٣/ ٣٥، ٣٦)، وانظر: أيضاً (٤/ ٤٣٥)، ومنهاج السنة (١/ ٣٤، ٣٥) (٢/ ٩٦) (٣/ ٤٧١).

(٢) انظر: تاريخ الطبري (٧/ ١٨٠ ـ ١٨٨)، ومروج الذهب للمسعودي (٣/ ٢٢٨ ـ ٢٣١)، والإفادة في تاريخ أئمة الزيدية (٦٥ ـ ٦٧)، وتاريخ اليعقوبي (٢/ ٥٦)، ومقاتل الطالبيين (١٢٩ ـ ١٣٧)، والمنتظم لابن الجوزي (٧/ ٢١٠ ـ ٢١٢)، والإمام زيد بن علي المفترى عليه (١٢٩ ـ ١٣٦)، والإمام زيد لأبي زهرة (٦٠ ـ ٦٩).

(٣) تاريخ ابن خلدون (٣/ ١٠٣).

المبحث الثاني
موقف النشار من العقائد المنسوبة إلى زيد بن علي

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في الإمامة.

المطلب الثاني: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في المهدية.

المطلب الثالث: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في التوحيد.

المطلب الرابع: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في القدر.

المطلب الخامس: موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في الإيمان.

* * *

المطلب الأول
موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في الإمامة

أولاً: العرض:

يرى النشار صحة نسبة الآراء الثلاثة التالية في الإمامة إلى زيد بن علي:

١ ـ جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، فلا نص ولا وصية على إمام بعينه.

يقول النشار: «وانتهى آخر الأمر إلى مثال جده الأكبر علي بن أبي طالب وإلى سنته، واستخرج منها أصل الزيدية الأول في الإمامة وهو إمامة المفضول مع وجود الأفضل،

فعلي أفضل المسلمين بعد رسول الله، ولكن مصلحة الإسلام استلزمت تولية الإمامة لمن دونه في الفضل، وهو أبو بكر ثم عمر، وهنا ينهدم ـ كما قلت ـ أصل من أصول الشيعة، وهو النص على علي والوصية له، وهذا أول اختلاف جوهري بين آراء زيد بن علي والزيدية الخلص من بعده، وبين الشيعة على مختلف فرقها»[١].

٢ ـ الإمامة في أولاد فاطمة ﵂، دون تعيين واحد منهم، بشرط أن يكون خرج مطالباً بها، مع مراعاة المصلحة في ذلك.

ويذكر مراده بالمصلحة هنا، أي: مصلحة المسلمين، فإذا رأى المسلمون ـ أهل الحل والعقد منهم ـ أن يقدموا غير الفاطمي لمصلحة ظاهرة لهم، فلهم تقديمه.

يرى النشار أن هذا اتجاه خارجي، يقول: «فليس هناك إذن شرط في الإمام سوى المصلحة، وهي الأساس لا القرشية ولا الفاطمية، وهذا أيضاً اتجاه خارجي»[٢]

٣ ـ الإمام غير معصوم، ولا علم لديه مخزون.

يرى النشار أن زيداً بناء على هذا الأصل قال بجواز الاجتهاد والقياس، يقول: «وانتهى به الأمر إلى الإيمان بالاجتهاد وبالرأي، واجتهد هو وقاس في فقهه»[٣].

وأمَّا الأصل الرابع من أصول الزيدية في الإمامة، وهو تجويز خروج إمامين في قطرين، فيرى أن هذا الأصل لم يقل به زيد، يقول: «ومن الأفضل القول بأن هذا الأصل لم يصدر عن زيد وهو القائل: والله لوددت أن يدي معلقة بالثريا فأقع على الأرض أو حيث أقع، فأنقطع قطعة قطعة دون أن أصلح بين أمة محمد. والإصلاح لن يكون إلَّا باجتماعها على رجل واحد»[٤].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد اعتمد النشار على الشهرستاني في القول بصحة نسبة الأصلين التاليين لزيد في الإمامة: جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، والإمامة يشترط فيها: الفاطمية والخروج.

يقول الشهرستاني: «الزيدية: أتباع زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ﵃، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة ﵂، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، إلَّا أنهم جوزوا أن يكون كل فاطمي عالم شجاع سخي خرج بالإمامة أن يكون إماماً واجب الطاعة، . . وزيد بن علي لمَّا كان مذهبه هذا المذهب أراد أن يحصل الأصول والفروع

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ١٣٠).
(٢) المرجع السابق (٢/ ١٣١).
(٣) المرجع السابق (٢/ ١٣١).
(٤) المرجع السابق (٢/ ١٣٢).

حتى يتحلى بالعلم، فتتلمذ في الأصول لواصل بن عطاء.. فاقتبس منه الاعتزال، وصارت أصحابه كلهم معتزلة، وكان من مذهبه جواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، فقال: كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل الصحابة، إلَّا أن الخلافة فوِّضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة، وتطييب قلوب العامة، فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين علي عن دماء المشركين من قريش وغيرهم لم يجف بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر كما هي، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل..»(١).

وهذا النص عليه ملحوظات كثيرة أبرزها:

أ ـ أن الشهرستاني توصل إلى آراء زيد في الإمامة بطريقة غير مقبولة علمياً، وهي نسبة آراء الأتباع للمتبوع دون حجة، سوى أنهم ينتسبون إليه، ولو كان العكس لكان الأمر مقبولاً إلى حد ما، ولو أن هذه الآراء ثابتة عن زيد، فقلنا هذه آراء الفرقة الزيدية لصح ذلك، وأمَّا آراء الفرقة بعد وفاة متبوعها فلا يصح بحال أن ننسبها إليه إلَّا بدليل، والعجيب في الأمر أن الزيدية لا ينسبون هذه الآراء إلى زيد، ومن مذهبهم جواز الاجتهاد، فهم لا يرون وجوب تقليد الإمام زيد لا في الأصول ولا في الفروع(٢)، فإذا كان الأمر كذلك، فلا يجوز بحال أن نتتبع آراء الفرق الزيدية، ثم نقول لما كانت تنتسب إلى زيد بن علي، فهذه الآراء لا بد أن يكون قد قال بها.

وإني أعجب كيف تفوت على النشار مع فطنته ويقظته هذه القضية، لا سيما وأنه قد نفى الأصل الرابع من أصول الزيدية في الإمامة، وقال من الأفضل ألَّا نقول بأن هذا من آراء زيد، بل هو من آراء الزيدية.

ب ـ لم يثبت عن زيد أنه يقول بأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أفضل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «والنقل الثابت عن جميع أهل البيت من بني هاشم من التابعين وتابعيهم من ولد الحسين بن علي، وولد الحسن، وغيرهما، أنهم كانوا يتولون أبا بكر وعمر، وكانوا يفضلونهما على علي، والنقول عنهم ثابتة متواترة»(٣).

جـ ـ لم يثبت أن زيداً يشترط في الإمام الفاطمية والخروج، ولأنه يلزم منه إبطال خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهذا خلاف ما يراه زيد(٤)، وقد أثبت النشار من قبل أن زيداً لم يكن خروجه على أي قاعدة من قواعد الشيعة في الإمامة، والتي أبرزها حصر

(١) الملل والنحل (١/ ١٥٥).

(٢) انظر: الزيدية، عبد الله بن محمد بن إسماعيل حميد الدين (١٩، ٢٠).

(٣) منهاج السنة (٧/ ٣٩٦)، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

(٤) انظر: الإمام زيد المفترى عليه (٢٠٩ ـ ٢١٥).

الإمامة في علي وأبنائه، بل خرج كما تقدم على رأي كان موجوداً عند أهل السنة والجماعة، وهو جواز الخروج على الإمام الظالم عند المكنة من ذلك، واستبداله بالإمام المسلم العادل القادر على تحقيق الأهداف من الإمامة ونحو ذلك.

د ـ يوافق الشهرستاني الشيعة هنا ويجاملهم بذكر أمور عاطفية تتهاوى عند مجرد النظر العقلي، ولا يمكن أن يقول بها زيد بن علي، وهي أن علياً الوحيد الذي كان شديداً على الكفار، ولذلك فالصحابة الذين أسلموا ما زالت قلوبهم تضمر البغضاء لعلي، وهذا هذيان، يدل على أن الكلام من أوله إلى آخره منقول عن شيعي جاهل بمقدار الصحابة، وبسيرتهم، وجاهل بحقيقة الإسلام والإيمان.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: «ما ينقله الشهرستاني وأمثاله من المصنفين في الملل والنحل، عامته مما ينقله بعضهم عن بعض، وكثير من ذلك لم يحرر فيه أقوال المنقول عنهم، ولم يذكر الإسناد في عامة ما ينقله، بل هو ينقل من كتب من صنف المقالات قبله مثل أبي عيسى الوراق وهو من المصنفين للرافضة، المتهمين في كثير مما ينقلونه، ومثل أبي يحيى وغيرهما من الشيعة، وينقل أيضاً عن كتب بعض الزيدية والمعتزلة الطاعنين في كثير من الصحابة»[(١)].

ويقول: «وبالجملة، فالشهرستاني يظهر الميل إلى الشيعة إما بباطنه وإما مداهنة لهم، فإن هذا الكتاب ـ كتاب الملل والنحل ـ صنفه لرئيس من رؤسائهم، وكانت ولاية ديوانية، وكان للشهرستاني مقصود في استعطافه له، وكذلك صنف له كتاب «المصارعة» بينه وبين ابن سينا، لميله إلى التشيع والفلسفة. وأحسن أحواله أن يكون من الشيعة، إن لم يكن من الإسماعيلية، أعني المصنف له، ولهذا تحامل فيه للشيعة تحاملاً بيِّناً. وإذا كان في غير ذلك من كتبه يبطل مذهب الإمامية، فهذا يدل على المداهنة لهم في هذا الكتاب لأجل من صنفه له»[(٢)].

٢ ـ أحسن النشار حين أثبت أن زيد بن علي لم يكن يقول بعصمة الإمام، أو أنه يعلم الغيب، وأصاب حين قال بأن الأصل الرابع من أصول الزيدية، لا تصلح نسبته إلى زيد؛ لأنه خلاف الثابت عنه، وهذا المنهج هو المنهج الذي ينبغي أن يسلك في دراسة الفرق والشخصيات، فلا ننسب لها من الأقوال والاعتقادات إلا ما ثبت عنها، وأمَّا أن ننسب آراء التابع المتأخر إلى متبوعه المتقدم بسبب انتسابه إليه، فهذا منهج غير صحيح، كما تقدمت الإشارة إليه.

يقول ابن تيمية ﷺ في رده على ابن المطهر الحلِّي: «وأمَّا قوله: وأن الأئمة معصومون كالأنبياء في ذلك. فهذه خاصة الرافضة الإمامية التي لم يشركهم فيها أحد،

(١) منهاج السنة (٦/ ٣٠٠، ٣٠١).
(٢) المرجع السابق (٦/ ٣٠٦).

لا الزيدية الشيعة، ولا سائر طوائف المسلمين، إلا من هو شر منهم كالإسماعيلية»[١].

المطلب الثاني

موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد في المهدية

أولاً: العرض:

يرى النشار أن زيداً ينكر المهدية بمعنى الرجعة، ويثبتها بمعنى من يقوم بهداية الناس، ومجالدة الإمام الظالم.

يقول: «أمَّا أن زيداً أنكر المهدية بمعنى الرجعة، فواضح جداً من هذا الإمام المعتزلي العقلي، فلا مهدي منتظر ولا رجعة، ولكن المهدي هو الخارج على الظلم، المجدد الفقهي، وهو الذي يخرج مجاهداً في سبيل الله ليملأ الأرض عدلاً»[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار حين أثبت أنَّ زيداً ينكر فكرة المهدي بالمعنى الذي تقول به الشيعة. فالشيعة عامة تعتقد في إمامها بعد موته أنه لم يمت، بل هو مختف عن الناس، سيعود إلى الظهور في المستقبل مهدياً[٣]، وتختلف كل فرقة من فرق الشيعة في تحديد هذا المهدي. فالسبئية مهديها علي رضي الله عنه[٤]، والكيسانية محمد ابن الحنفية[٥]، والشيعة الاثنا عشرية محمد بن الحسن العسكري، والذي غاب الغيبة الكبرى عام ٣٢٩هـ، وهم ينتظرون رجعته في كل عام[٦].

وكذلك الجارودية من الزيدية[٧]، وإن كان بينهم اختلاف في تحديد المهدي، فمنهم من لم يعين واحداً بعينه سوى أنه من ولد الحسنين، ومنهم من يقول: بل هو محمد بن عبد الله، ذو النفس الزكية، والذي قتل عام ١٤٥هـ.

ولكنَّه لم يذكر سبباً لهذا النفي، رغم أن فرقة كبيرة من فرق الزيدية تقول بذلك،

(١) منهاج السنة (٢/ ٤٥٢).
(٢) نشأة الفكر (٢/ ١٣٢).
(٣) انظر: الملل والنحل (١/ ١٤٧).
(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ١٧٤).
(٥) انظر: الفرق بين الفرق (٣٩).
(٦) انظر: الملل والنحل (١/ ١٤٧).
(٧) انظر: الفرق بين الفرق (٣١).

والسبب أنه لم يثبت عنه ذلك، ولم يخرج على أي أصل من أصول الشيعة، ولا يمكن بحال أن ننسب آراء الفرق الضالة إليه بمجرد انتحالها إياه.

٢ ـ ذكر النشار في معرض حديثه القول بأنه لا مهدي منتظر، وفي هذا إشارة إلى أنه لا يقول بصحة أحاديث المهدي المنتظر على وفق معتقد أهل السنة والجماعة.

لقد ذهب كثير من أهل العلم بالحديث إلى صحة الأحاديث الواردة في المهدي، وأنه رجل من أهل البيت، سيخرج في آخر الزمان، يملك سبع سنين، يملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، ينعم الله في عهده على الأمة أنواع الخيرات.

يقول القرطبي: «والأحاديث عن النبي ﷺ في التنصيص على خروج المهدي من عترته من ولد فاطمة ثابتة»[(١)].

ويقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «والأحاديث التي يحتج بها على خروج المهدي أحاديث صحيحة»[(٢)].

وقد قام عدد من الباحثين المعاصرين بجهود مشكورة في دراسة أحاديث المهدي، وذكر العقائد المختلفة فيه، فخرجوا بنتائج عظيمة. منهم د. عبد العليم البستوي، وبعد دراسة مستفيضة للأحاديث قال: «وخاتمة القول: إن خلافة المهدي حق، وإنه لا بد أن يملك قبل قيام الساعة..»[(٣)].

وكذلك، د. عداب الحمش، قام بدراسة حديثية نقدية للروايات الواردة في المهدي المنتظر عند أهل السنة وعند الشيعة الإمامية[(٤)].

وكذلك، د. محمد أحمد إسماعيل المقدم، في كتابه المهدي، وفقه أشراط الساعة، وقد ذكر جملة طيبة من أقوال أهل السنة والجماعة في إثبات حقيقة المهدي مثل: سفيان الثوري، والعقيلي، والبربهاري، وابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن حجر، والسفاريني، ومحمد بن عبد الوهاب، ومحمد الأمين الشنقيطي، وغيرهم كثير، وناقش الشبهة العلمية والعقلية التي يمكن أن يستدل بها في إنكار حقيقة المهدي، يمكنك الرجوع إليها هناك[(٥)].

---

(١) التذكرة (٢/ ٤٦٢).

(٢) منهاج السنة (٨/ ٢٥٤).

(٣) المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة (١/ ٣٨٤).

(٤) انظر: المهدي المنتظر في روايات أهل السنة والشيعة الإمامية.

(٥) (٧٧ ـ ١٨٦).

المطلب الثالث

موقف النشار من الآراء المنسوبة
إلى زيد بن علي في التوحيد

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الاتصال الحقيقي بين المذهب المعتزلي وأئمة أهل البيت كان على يد زيد بن علي، ولذلك فهو يرى أن زيداً تابع المعتزلة في جوهر عقائدها مع اختلافات يسيرة[١]، ولم يعرض في باب التوحيد سوى مسألتين هما:

١ ـ مسألة خلق القرآن:

يرى النشار أن الزيدية وافقت المعتزلة على القول بخلق القرآن، ولكن زيداً لم يثبت عنه شيء في هذه المسألة[٢].

٢ ـ مسألة الصفات:

يصوِّب النشار ما ذهب إليه أبو زهرة من أن رأي زيد في الصفات هو عين رأي واصل.

يقول: «إن الأستاذ الشيخ أبو زهرة يصل إلى رأي صائب حين يقول: وإذا كان زيد يتفق في جملة من الآراء مع واصل بن عطاء، وهذا رأي واصل في الصفات ـ أن الصفات عين الذات ـ فإنه يصح لنا أن نقول: رأي زيد في الصفات كان هو رأي واصل، وتفصيل ذلك الرأي: أن الله تعالى يتصف بأنه حي قادر سميع بصير ولكن بذاته من غير قدرة زائدة على الذات، ولا سمع زائد على الذات، وذلك ليتفادوا قول الحشوية، وليتفادوا قول النصارى الذين ادعوا أن الأقانيم الثلاثة صفات للذات العلية»[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ مما لا شك فيه، أن هناك صلة كبيرة بين الزيدية والمعتزلة، وقد أثرت كل فرقة منهما في الأخرى، وأن الزيدية قد اعتنقت ـ فيما بعد ـ أصول المعتزلة الخمسة، وهذا الأمر ثابت في كتب الفرق، وتعترف به فرقة الزيدية، بل وتفتخر بانتسابها إلى أئمة المعتزلة أكثر من انتسابها إلى أئمة أهل البيت.

يقول الشهرستاني عن زيد: «وصارت أصحابه كلهم معتزلة»[٤].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٣٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٣٤).

(٣) نشأة الفكر (٢/ ١٣٤).

(٤) الملل والنحل (١/ ١٥٥).

ويقول عن زيدية زمانه: «وأكثرهم في زماننا مقلدون لا يرجعون إلى رأي واجتهاد. وأمَّا في الأصول فيرون رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة أهل البيت، أمَّا في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة إلَّا في مسائل قليلة يوافقون فيها الشافعي رَحِمَهُ اللهُ والشيعة»[1].

ويعتبر الإمام الهادي بن إبراهيم الوزير ـ وهو أحد أئمة الزيدية ـ المعتزلة والزيدية فرقة واحدة، وقد نقل كلامه العلَّامة صالح المقبلي في العلم الشامخ وأيَّده حتى في تقديم أئمة المعتزلة على أئمة الزيدية، وقال في آخر كلامه: «وإنما أطلت لك الكلام في اتحاد الفريقين مع وضوحه لما ظهر في بعض أهل العصر من اعتقاد التباين الكلي بينهما»[2].

ومن الجدير بالتنبيه إليه، أن هناك معتزلة صاروا زيدية، كما أن الزيدية صاروا معتزلة، وخاصة معتزلة بغداد.

يقول د. الكمالي: «إن علاقة الزيدية بالمعتزلة يمثله أشخاص كثيرون سواء كانوا زيدية اعتزلوا كالإمام الهادي.. أو معتزلة صاروا زيدية كمعتزلة بغداد، ومنهم جعفر بن مبشر (ت٢٣٤هـ)، وجعفر بن حرب الهمداني (ت٢٣٦هـ)، ومحمد بن عبد الله الإسكافي (ت٢٤٠هـ)، فإنهم أئمة المعتزلة ومالوا إلى الزيدية معلنين ذلك بأنفسهم كما ذكر ذلك شرف الدين في الروض النضير، وممن يمثل هذا الجانب أصدق تمثيل الصاحب بن عبَّاد (٣٨٥هـ)، حيث آزر المذهب الزيدي ودافع عنه بحماس شديد..»[3].

٢ ـ ذكر الشهرستاني أن بداية الصلة بين الزيدية والمعتزلة كانت حين تتلمذ زيد على واصل، وتابعه على ذلك أبو زهرة والنشار، ولذلك فإن النشار يرى أن الزيدية اعتنقت مذهب المعتزلة بداية من زيد بن علي، ولهذا فهو ينسب كثيراً من آراء المعتزلة الاعتقادية إلى زيد بن علي.

وقد بينا فيما مضى بطلان هذا الكلام، وأن القول بالتلمذة غير صحيح، وقد أثبت الباحث شرف الخطيب بطلان ذلك من وجوه عديدة، يمكن الرجوع إليها في كتابه «زيد بن علي، الإمام المفترى عليه».

وأحب أن أنبه هنا، بأن التلاقي بين الزيدية والمعتزلة في عهد زيد مستحيل لاختلافهم في أهم مسألة وهي الموقف من علي بن أبي طالب رضي الله عنه، فواصل بن عطاء موقفه من علي في غاية السوء، ثم إن المذهب الذي تميز به واصل واشتهر هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، وزيد بن علي اشتهر عنه أنه لا يكفر الظلمة، ولا يقول فيهم بآراء واصل، ولا يحكم عليهم بالخلود في النار، وكان محارباً للمبتدعة كمحاربته للظلمة، فلا صلة البتة

---

(١) الملل والنحل (١/ ١٦٢).

(٢) العلم الشامخ (١٣)، وانظر ما قبلها وبعدها من الصفحات.

(٣) الإمام المهدي، يحيى بن أحمد بن المرتضى (٣٠).

بين زيد وواصل في العقائد، ولكن يمكن أن يقال إن المعتزلة في رؤيتها جواز الخروج على الإمام الظالم، تميل إلى الزيدية؛ لأنهم يطبقون هذا الأصل من أصولهم فعلياً.

وقد قام بعض الباحثين بدراسة بداية الصلة بين الزيدية والمعتزلة، وأثبت ـ بما لا يدع مجالاً للشك ـ أنها كانت متأخرة عن زمن زيد بن علي[(١)].

٣ ـ لقد مارس النشار متابعاً في ذلك أبا زهرة طريقة انتقائية وهي: النظر في عقائد المعتزلة، ونسبتها إلى زيد؛ لأن زيداً كان تلميذاً لواصل أو صديقاً له، فلا بد أن يكون قد قال بأقواله، ثم يأتي لبعضها وينفيها عنه، دون حجة علمية في ذلك.

وما نحن الآن بصدد نقده هو: إمَّا أن يقول النشار بأن رأي زيد في الصفات هو رأي واصل فيثبت لزيد كل عقائد واصل في الصفات، ومنها القول بخلق القرآن، أو ينفي عنه القول بخلق القرآن وجميع آراء واصل في الصفات، لأن العقيدة في صفة الكلام ينبني عليها القول في القرآن.

والصواب أن زيد بن علي كان على منهج أهل السنة والجماعة في جميع أبواب العقيدة، في الصفات، وفي القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وهذا ما يثبته كل من ترجم لزيد بن علي من علماء الجرح والتعديل، وقد وصفوه بالسنة، في حين كان القول بنفي الصفات من أشد البدع عند أهل السنة والجماعة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللهُ: «إن الأئمة المشهورين كلهم يثبتون الصفات لله تعالى، ويقولون: إن القرآن كلام الله ليس بمخلوق، ويقولون إن الله يرى في الآخرة، هذا مذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان من أهل البيت وغيرهم»[(٢)].

وقد رجعت إلى بعض كتب الزيدية في العقيدة، فما وجدتهم ينسبون هذه العقائد إلى زيد بن علي[(٣)].

المطلب الرابع

موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد بن علي في القدر

أولاً: العرض:

يرى النشار بأن زيد بن علي يؤمن بالعدل الإلهي، ومعناه: أن الله لا يجبر الناس على

(١) انظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، عبد اللطيف الحفظي (٤٠١ ـ ٤١٨).

(٢) منهاج السنة (١/١٥٧).

(٣) انظر على سبيل المثال: النجاة، لأحمد بن الهادي، وخلاصة الفوائد لجعفر بن أحمد، وينابيع النصيحة للحسين بن بدر الدين، وشرح الأساس الكبير لأحمد بن صلاح الشرفي، والزيدية لعبد الله بن محمد حميد الدين، وسبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد لمحمد بن الحسن بن القاسم.

المعاصي، فقد كان زيد ينكر فكرة الجبر؛ ولأن زيداً كان على صلة بواصل فقد آمن بالعدل على طريقة واصل.

يقول: «ولكن من الثابت أن زيداً آمن بالعدل، فصلته بواصل بن عطاء كانت صلة واضحة، ولا شك أنه رأى المعاصي في البصرة ترتكب باسم القضاء والقدر، فأنكر الجبر»(١).

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار حين قرر بأن زيداً كان يؤمن بالعدل الإلهي، والذي يعني: أن الله سبحانه وتعالى لا يمكن أن يجبر الناس على فعل المعاصي، ثم يحاسبهم على ذلك، بل إن الله تعالى أعطاهم القدرة على أعمالهم، وزودهم بالعقل المميز، وجعلهم في خيرة من أمرهم، فالنشار يصوِّر مذهب زيد في القدر على غير الصورة المعروفة عند المعتزلة، وهذا يشكر له.

٢ ـ أساء النشار حين اعتبر هذا القول هو قول واصل بن عطاء، أو أن زيداً قال بآراء واصل في العدل، وأن الإنسان خالق لفعله، فليس كل من حارب الجبرية لا بد أن يكون قدرياً، وقد تقدم الإشارة إلى بطلان هذا المنهج، وهذا المنهج اتخذه المعتزلة، فأثبتوا أن كثيراً من أجلاء الصحابة على مذهبهم؛ لأنه وردت عنهم نصوص ينكرون فيها مذهب الجبرية.

وهذا يعتبر تراجع من النشار عن قوله السابق، ولا أدري ما باله في حديثه عن عقائد زيد، نسي التحقيق العلمي الذي طالما نادى به، فهل هو محض تقليد منه لآراء أبي زهرة، فتابعه عليها دون تدقيق(٢)؟.

المطلب الخامس

موقف النشار من الآراء المنسوبة إلى زيد بن علي في الإيمان

أولاً: العرض:

يرى النشار أن زيداً تبرأ من المرجئة في الإيمان، وقال بقول المعتزلة، فالإيمان قول وعمل ولا يزيد ولا ينقص؛ ولكنَّه خالف المعتزلة في الحكم على مرتكب الكبيرة، فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين، ولكن يقول بقول الجمهور.

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ١٣٥).

(٢) انظر: الإمام زيد بن علي المفترى عليه (١٦٨).

ويشرح النشار قول الجمهور فيقول: «لقد ذهب إلى عقيدة الجمهور وهي: أن مرتكب الكبيرة لا يذهب عنه اسم الإيمان ولا اسم الإسلام، بل يعذب حيناً من الدهر ثم مرده إلى الجنة»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ يستمر النشار في طريقته العجيبة في إثبات العقائد المنسوبة إلى زيد، على اعتبار أنه حين تبرأ من قول المرجئة، فلا بد أن يكون قال بأقوال المعتزلة، فأين مذهب أهل السنة والجماعة؟، والذي هو الأصل، فمن تبرأ من أقوال المبتدعة، فهذا يعني أنه ثابت على السنة، وهذا هو المعروف عن زيد بن علي، والذي ذكره عنه المحدِّثون ـ أهل الجرح والتعديل ـ، كما تقدم.

٢ ـ إن أهم ما يميز المعتزلة عن غيرهم من الفرق هو القول بالمنزلة بين المنزلتين، فأحسن النشار في نفي هذا الأصل عن زيد، وبالتالي فهو ليس من المعتزلة.

٣ ـ لما كان الثابت عن زيد بن علي أنه يتبرأ من الإرجاء بنوعيه: الإرجاء بإخراج العمل عن مسمى الإيمان، وإرجاء الحكم على الصحابة المختلفين في الجمل وصفين بالإيمان أو الكفر إلى الله، ولما كان الثابت عنه أنه لا يكفر مرتكب الكبيرة، ولا يحكم عليه بالخلود في النار، فهذا بلا شك، ثبات على منهج أهل السنة والجماعة، وهو تولي جميع الصحابة، والحكم لهم بالإيمان، والقول بأن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص، وأن مرتكب الكبيرة مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، أو مؤمن ناقص الإيمان، وأنه في الآخرة تحت مشيئة الله تعالى، ولكن لو عذبه فإنه لا يخلد في نار جهنم[٢].

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ١٣٦).

(٢) انظر: زيد بن علي الإمام المفترى عليه (١٧٢ ـ ١٧٧).

المبحث الثالث

موقف النشار من فرق الزيدية

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من فرقة الجارودية.

المطلب الثاني: موقف النشار من فرقة الصالحية.

المطلب الثالث: موقف النشار من فرقة السليمانية.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من فرقة الجارودية

أولاً: العرض:

المسألة الأولى: المؤسس:

يذكر النشار أنَّ مؤسس فرقة الجارودية هو أبو الجارود، وإليه تنسب، ويكنى بأبي النجم، واسمه زياد بن المنذر الهمذاني الخراساني العبدي، ويقال له أحياناً: النهدي والثقفي الكوفي، كانت وفاته ما بين عام ١٥٠هـ و١٦٠هـ.

ويذكر أن محمد الباقر تبرأ منه، ولقبه سرحوباً، والسرحوب: شيطان أعمى يسكن البحر، كما بينه الباقر، لذلك فإن من أسماء هذه الفرقة «السرحوبية».

وكذلك تبرأ منه جعفر الصادق ولعنه، وقال عنه: أعمى القلب وأعمى البصر، واعتبره أهل السنة رافضياً يضع الحديث في مثالب الصحابة.

وقد شارك مع زيد بن علي في المعركة بالرغم من عماه، وثبت معه في حين تخلى عنه شيعة الكوفة[١].

المسألة الثانية: أبرز الأقوال والعقائد:

ذكر النشار عدة آراء وعقائد للجارودية أبرزها ما يلي:

١ ـ العقائد في الإمامة والإمام:

أ ـ الإمامة قد صارت بعد مضي الحسين في ولد الحسن والحسين، وليست في أولاد الحسين خاصة.

ب ـ لا يكون الإمام إماماً حتى يخرج داعياً إلى نفسه، ومن تخلف عنه فهو كافر، ومن ادعى الإمامة وهو قاعد فهو كافر مشرك، وكذلك من وافقه على ذلك.

جـ ـ الأئمة علمهم فطري، يلقى العلم في نفوسهم دون حاجة للتعلم، وعندهم جميع ما جاء به النبي ﷺ، فالحلال ما أحلوه، والحرام ما حرموه.

د ـ علي رضي الله عنه علم ما علمه رسول الله ﷺ من علوم الدنيا والآخرة، وزاد عليه.

هـ ـ إمامة علي بالنص، لكنها بالوصف لا بالتسمية.

و ـ إمامة الحسن والحسين بالنص، سواء من النبي ﷺ أو من علي رضي الله عنه.

٢ ـ العقائد في الصحابة والتابعين:

أ ـ يرى أبو الجارود كفر الشيخين، والصحابة جميعاً؛ لأنهم قصروا في التعرف على الوصف، ولم يطلبوا الموصوف.

ب ـ ويرى كفر الناس بتركهم الاقتداء بالحسن والحسين؛ لأنه قد نُصَّ على إمامتهما.

المسألة الثالثة: تطور الفرقة:

يرى أن الجارودية تطورت حتى صارت شيعة غالية، أو رافضة، وقد أدخلت ضمن عقائدها عقيدة المهدية، فاعتقد كثير منهم أن المهدي هو محمد بن عبد الله بن الحسن الملقب بالنفس الزكية، وأنه لم يقتل، وأنه سيخرج ويملأ الأرض عدلاً.

ويستبعد أن تكون قالت بالتناسخ، كما يذكره النوبختي والملطي.

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد عرض النشار فرقة الجارودية عرضاً وافياً من ناحية المؤسس وأبرز العقائد

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٤٧).

وآخر التطورات، من خلال عدة مصادر أبرزها: مقالات الإسلاميين[١]، والتنبيه والرد[٢]، والفرق بين الفرق[٣]، والملل والنحل[٤]، والتبصير في الدين[٥]، والفهرست[٦]، فكان موفقاً في جمع المعلومات وتنظيمها.

٢ ـ أحسن حين نقل عن أهل السنة والجماعة قولهم عن أبي الجارود أنه رافضي كذاب وضَّاع.

يقول ابن حبان عنه: «كان رافضياً يضع الحديث في مثالب أصحاب النبي ﷺ، ويروي في فضائل أهل البيت أشياء ما لها أصول، لا تحل كتابة حديثه.

قال يحيى: زياد بن المنذر، أبو الجارود، كذاب، عدو الله، ليس يساوي فلساً.

وقال أحمد: أبو الجارود، متروك الحديث.

وقال البخاري: رماه ابن معين، . .»[٧].

ويقول عنه الذهبي: «رافضي، متهم، له أتباع، وهم الجارودية»[٨].

ويقول عنه ابن حجر: «رافضي، كذَّبه يحيى بن معين»[٩].

وأمَّا الزيدية، فيرونه عالماً، محدثاً، مفسراً، مجاهداً، متحاملاً عليه من قبل الإمامية والحشوية[١٠].

٣ ـ أحسن النشار حين وصف الجارودية بأنها فرقة شيعية غالية وزيدية، أو رافضة وزيدية، وهذا وصف دقيق لهم. فهم زيدية بالانتساب، وبالقول بأن علياً هو الإمام بالوصف لا بالتعيين، وبالقول بأن الإمامة في أولاد الحسنين بشرط الخروج، وأمَّا ما عدا ذلك فعقائد الجارودية عقائد غالية تخرج بها ليس من دائرة التشيع فحسب، بل من دائرة الإسلام.

من أمثلة العقائد الكفرية التي عند الجارودية: تكفير الشيخين وسائر الصحابة، بل والتابعين أيضاً. والقول بالعلم اللدني للأئمة، والقول بأنهم يعلمون الغيب، والقول بأن للأئمة حق التشريع، فهذه عقائد كفرية ستأتي مفصلة في أثناء مناقشة عقائد الشيعة الإمامية بمشيئة الله تعالى.

---

(١) انظر: (١/ ١٤٠ ـ ١٤٢).
(٢) انظر: (٣٣، ٣٤).
(٣) انظر: (٣٠).
(٤) انظر: (١/ ١٥٧ ـ ١٥٩).
(٥) انظر: (٢٤).
(٦) انظر: (٢٢١).
(٧) كتاب المجروحين (١/ ٣٠٢).
(٨) الكاشف (١/ ٢٦٢).
(٩) تقريب التهذيب (٢٢١).
(١٠) انظر: أعلام المؤلفين الزيدية (٤٣٦).

لذا، فقد ذكر البغدادي، كفر هذه الفرقة، فقال: «فهذا قول الجارودية، وتكفيرهم واجب، لتكفيرهم أصحاب رسول الله عليه الصلاة والسلام»[١].

ويقول: «هؤلاء البترية والسليمانية من الزيدية كلهم يكفرون الجارودية من الزيدية لإقرار الجارودية على تكفير أبي بكر وعمر، والجارودية يكفرون السليمانية والبترية لتركهما تكفير أبي بكر وعمر»[٢].

وقد وصفهم الملطي رَحِمَهُ اللهُ بأبشع الصفات، فقال: «فالأولى من الزيدية، أعظمهم قولاً، وهم الذين يكفرون الصدر الأول، وسائر من ينشأ أبداً إذا خالفهم، ويرون السيف، والسبي، واستهلاك الأموال، وقتل الأطفال، واستحلال الفروج، وليس في الإمامية أكثر ضرراً منهم في الناس..»[٣].

٤ ـ أحسن النشار حين ذكر أن الجارودية تطورت حتى صارت فرقة شيعية غالية، أو رافضة، ولم يبق لهم من الزيدية إلا الاسم، ولا أرى لاستبعاده عقيدة التناسخ عن الجارودية وجه، طالما أن ذلك مثبت في كتب الفرق عنهم، مثل التنبيه والرد للملطي[٤]، وقد ذكر الملطي أنهم لا يفصحون بالغلو، ولا يوجد في عقائدهم ما يمنع من أن يعتقدوا مثل هذه العقائد الكفرية، عياذاً بالله من ذلك.

ومن المفيد، أن نشير إلى أن فرقة الجارودية انقسمت فيما بعد إلى ثلاث فرق: مطرفية وحسينية ومخترعة.

فالمطرفية، نسبة إلى مطرّف بن شهاب، وهم في الفروع على مذهب الهادي يحيى بن الحسين (هادوية في الفروع)، وفي الأصول على مذهب المعتزلة، متابعين أبا القاسم البلخي[٥]. ولكنهم مالوا في بعض أقوالهم إلى كلام الفلاسفة الدهرية إذ قالوا إن الله تعالى خلق العناصر الطبيعية، وهي فيما بعد تفاعلت مع بعضها ونتج عنها الكون[٦].

والحسينية، نسبة إلى الحسين بن القاسم بن علي العِياني، دعا إلى نفسه بالإمامة سنة ٣٩٣هـ، وزعم أنه المهدي المنتظر، وأنه أفضل من النبي، وكلامه أفضل من القرآن، وقد مات مقتولاً عام ٤٠٤هـ، ولكن أتباعه يزعمون أنه حي لم يمت، وأنه سيعود ليملأ الأرض عدلاً، وقد ذكر بعض الباحثين أن هذه الفرقة استمرت إلى المائة الثامنة للهجرة ثم تلاشت[٧].

---

(١) الفرق بين الفرق (٣٢).

(٢) المرجع السابق (٣٤).

(٣) التنبيه والرد (٣٣، ٣٤).

(٤) انظر: (٢٣).

(٥) انظر: الزيدية، نشأتها ومعتقداتها، للقاضي إسماعيل الأكوع (٧٧).

(٦) انظر: مقدمة مقاود الإنصاف في مسائل الخلاف، للإمام حنفي عبد الله (١٧)، وهذا المرجع فيه نبذة جيدة عن هذه الفرقة، مقاود الإنصاف عبارة عن رد على هذه الفرقة للقاضي جعفر بن أحمد (ت٥٧٣هـ).

(٧) انظر: الزيدية، نشأتها ومعتقداتها (٧٦).

والمخترعة، نسبة إلى قولهم باختراع الله الأعراض في الأجسام، وأنها لا تحصل بطبائعها كما تقول المطرفية، ورئيسها علي بن شهر، وهم معتزلة في الأصول، هادوية في الفروع، ويقولون بأن علياً إمام بالنص، ويخطئون المشايخ بالتقدم عليه، ويتوقفون في تفسيقهم[(١)].

المطلب الثاني

موقف النشار من فرقة الصالحية

أولاً: العرض:

المسألة الأولى: المؤسس:

يذكر النشار أن مؤسس فرقة الصالحية هو الحسن بن صالح بن حي الهمذاني الكوفي، وإليه تنسب، ولد عام مائة من الهجرة، وكانت وفاته عام ١٦٨هـ، وكان فقيهاً عابداً متكلماً.

ويذكر أنه حظي باحترام أهل السنة، فقد أخرج له مسلم، وترجم له البخاري في التاريخ الكبير، ووصفه البغدادي بأنه أقرب الناس إلى السنة، إلَّا أن سفيان الثوري كرهه؛ لأنه يرى الخروج بالسيف على الأئمة.

ويذكر أن الحسن بن صالح شارك مع زيد في الخروج، ونظم لابنه عيسى بن زيد من أجل الخروج إلَّا أنه رفض، وأنه كان من أخطر رجال الحركة الزيدية، ولذلك حين بلغ المهدي خبر وفاته سجد شكراً لله.

وذكر أن من أبرز شخصيات هذه الفرقة: أبو إسماعيل كثير بن إسماعيل بن نافع النواء، الملقب بالأبتر، لذلك فإن من أسماء هذه الفرقة البترية، نسبة إليه.

وذكر عن النوبختي، أن هذه الفرقة تعتبر فرعاً عن فرقة العجلية، أصحاب هارون بن سعيد العجلي الكوفي، وهو من أصحاب جعفر، وممن نقل عنه كتاب الجفر، لذلك فإن من أسماء هذه الفرقة أيضاً: العجلية.

وذكر أن كثيراً من أصحاب الحديث من البترية، مثل سفيان الثوري والشافعي ومالك، ولكن النشار يرى أن هذا القول خطأ كبير، وإن كان هؤلاء الأئمة تشوبهم شائبة الزيدية ـ كما يعبر النشار ـ[(٢)].

(١) انظر: الزيدية، نشأتها ومعتقداتها (٧٨).

(٢) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٥٠ ـ ١٥٢).

المسألة الثانية: أبرز الآراء والعقائد:

١ ـ العقائد في الإمامة:

أ ـ يرون إمامة المفضول وتأخير الفاضل إذا كان الفاضل راضياً.

ب ـ يثبتون الإمامة لمن شهر سيفه من أولاد الحسن والحسين، وكان عالماً زاهداً شجاعاً.

جـ ـ لا يكون الإمام إماماً مع قعوده، أو يفتي تقية[١].

٢ ـ العقائد في الصحابة:

أ ـ يتولون أبا بكر وعمر رضي الله عنهما.

ب ـ يتوقفون في عثمان رضي الله عنه، ويرجئون أمر إسلامه أو كفره إلى الله.

يرى النشار أن هذا خلاف مع أهل السنة والجماعة، ولكنه خلاف رقيق[٢].

المسألة الثالثة: تطور الفرقة:

ذكر عن الملطي، أن هذه الفرقة تقول بالعدل والتوحيد، فهذه فرقة زيدية اعتزلت، وهناك فرقة من المعتزلة وهم معتزلة بغداد صاروا زيدية في الإمامة، ومن هنا بدأ الاختلاط بين الزيدية والمعتزلة[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد عرض النشار فرقة الصالحية عرضاً وافياً من خلال عدة مصادر أبرزها مقالات الإسلاميين[٤]، والتنبيه والرد[٥]، والفرق بين الفرق[٦]، والملل والنحل[٧]، والتبصير في الدين[٨]، والفهرست[٩]، فأفاد وأجاد في بيان مؤسسها، وأبرز عقائدها، وآخر تطوراتها.

٢ ـ ذكر النشار عن الحسن بن صالح ثلاثة أمور:

أ ـ العبادة والفقه والزهد وعلم الكلام.

ب ـ يرى الخروج بالسيف، وقد خرج مع زيد، ونظم لعيسى بن زيد.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٥٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٥١ ـ ١٥٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٥٥ ـ ١٥٦).
(٤) انظر: (١/ ١٤٤، ١٤٥).
(٥) انظر: (٣٤).
(٦) انظر: (٣٣، ٣٤).
(٧) انظر: (١/ ١٦١، ١٦٢).
(٨) انظر: (٢٥).
(٩) انظر: (٢٢١).

جـ ـ يرى أن علياً أفضل الصحابة، وأولاهم بالخلافة، لكن لتنازله عنها صحت خلافة من سبقه، ويتوقف في أمر عثمان فلا يحكم له بإسلام ولا بكفر.

وبالبحث في سيرة الحسن بن صالح في كتب التراجم والتواريخ، وجد ما يلي:

أ ـ أن الحسن بن صالح كان عابداً فقيهاً زاهداً محدثاً، ولكنَّه لم يخض في علم الكلام البتة، ولم ينقل عنه في هذا العلم شيئاً، ولم ينسب إليه ذلك إلا ابن النديم في الفهرست[(١)]، فتابعه النشار على ذلك دون تبصر.

يقول عنه الإمام أبو حاتم: «كان من المتقنين، وأهل الفضل في الدين»[(٢)].

وقال عنه أبو زرعة فيما ذكر ابن حجر: «اجتمع فيه إتقان وفقه وعبادة وزهد»[(٣)].

وقد ذكر الذهبي طرفاً من عبادته وزهده في السير وفي العبر[(٤)].

ب ـ أن الحسن بن صالح كان يرى جواز الخروج على أمراء زمانه لظلمهم وجورهم، وكان لا يرى الجمعة خلف الفاسق، ومن هنا انتسبت إليه طائفة من الزيدية، وعابه أهل العلم كسفيان الثوري وغيره.

ومن هنا أيضاً، أخطأ من اتهم الحسن بن صالح بآراء الزيدية، ونسب إليه التوقف في أمر عثمان رضي الله عنه، وكل ذلك ليس بثابت عنه.

وقد تقدم مراراً، أنَّه ليس كل من رأى من السلف جواز الخروج بالسيف على الإمام الظالم أنه من الزيدية أو من المعتزلة أو من الخوارج، بل هذا رأي كان عند السلف، وإن كان استقر أمرهم على خلافه.

يقول ابن حجر: «وقولهم: كان يرى السيف، يعني: كان يرى الخروج بالسيف على أئمة الجور، وهذا مذهب للسلف قديم، لكن استقر الأمر على ترك ذلك لما رأوه قد أفضى إلى أشد منه، ففي وقعة الحرة، ووقعة ابن الأشعث وغيرهما عظة لمن تدبر، وبمثل هذا الرأي لا يقدح في رجل قد ثبتت عدالته، واشتهر بالحفظ والإتقان والورع التام، والحسن مع ذلك لم يخرج على أحد.

وأما ترك الجمعة، ففي جملة رأيه ذلك، ألا يصلى خلف فاسق، ولا يصحح ولاية الإمام الفاسق، فهذا مما يعتذر به عن الحسن، وإن كان الصواب خلافه، فهو إمام مجتهد»[(٥)].

قال عنه الذهبي: «هو من أئمة الإسلام، لولا تلبسه ببدعة»[(٦)].

---

(١) انظر: (٢٢١).

(٢) مشاهير علماء الأمصار (٢٠١).

(٣) تهذيب التهذيب (٢/ ٢٨٧).

(٤) انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٦٩)، والعبر (١/ ١٩١). وانظر: شذرات الذهب (١/ ٤٢٦).

(٥) تهذيب التهذيب (٢/ ٢٨٨).

(٦) سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٦١).

وقال عنه: «كان يترك الجمعة، ولا يراها خلف أئمة الجور، بزعمه»[١].

وقال عن وجه الشبه بين الحسن بن صالح وسعيد بن جبير: «بينهما قدر مشترك، وهو العلم والعبادة، والخروج على الظلمة تديناً»[٢].

وقال عنه: «كان يرى الخروج على أمراء زمانه، لظلمهم وجورهم، ولكن ما قاتل أبداً، وكان لا يرى الجمعة خلف الفاسق»[٣].

وأمَّا عن تهمة التشيع، فلو ثبتت عليه، فهي من نوع التشيع الأول الذي فيه ترجيح عثمان على علي رضي الله عنهما في الخلافة، وقد سبق تفصيل ذلك.

قال عنه الذهبي: «صدوق، عابد، متشيع»[٤].

أورد ابن العماد قول ابن قتيبة عنه: «وكان يتشيع، وزوَّج عيسى بن زيد بن علي ابنته، واستخفى معه في مكان واحد حتى مات عيسى بن زيد، وكان طلبهما المهدي فلم يقدر عليهما، ومات الحسن بعد عيسى بستة أشهر»[٥].

وقال الذهبي: «قال وكيع: حسن بن صالح عندي إمام. فقيل له: إنه لا يترحم على عثمان. فقال: أفتترحم أنت على الحجاج؟. قلت (الذهبي): لا بارك الله في هذا المثال. ومراده: أن ترك الترحم سكوت، والساكت لا ينسب إليه قول. ولكن من سكت عن ترحم مثل الشهيد أمير المؤمنين عثمان، فإن فيه شيئاً من تشيع. فمن نطق فيه بغضٍّ وتنقص فهو شيعي جلد يؤدب. وإن ترقى إلى الشيخين بذم فهو رافضي خبيث، وكذا من تعرض للإمام علي بذم فهو ناصبي يعزر، فإن كفَّره فهو خارجي مارق، بل سبيلنا أن نستغفر للكل ونحبهم، ونكف عما شجر بينهم»[٦].

وأختم الكلام عن الحسن بن صالح، برأي شيخ الإسلام ابن تيمية فيه يقول: «وقد اتهم بمذهب الزيدية الحسن بن صالح بن حي، وكان فقيهاً صالحاً زاهداً، وقيل: إن ذلك كذب عليه، ولم ينقل أحد عنه أنه طعن في أبي بكر وعمر، فضلاً عن أن يشك في إمامتهما، واتهم طائفة من الشيعة الأولى بتفضيل علي على عثمان، ولم يتهم أحد من الشيعة الأولى بتفضيل علي على أبي بكر وعمر، بل كانت عامة الشيعة الأولى الذين يحبون علياً يفضلون عليه أبا بكر وعمر، لكن فيهم طائفة ترجحه على عثمان، وكان الناس في الفتنة صاروا شيعتين، شيعة عثمانية، وشيعة علوية، وليس كل من قاتل مع علي

---

(١) سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٦٣).

(٢) المرجع السابق (٧/ ٣٦٧).

(٣) المرجع السابق (٧/ ٣٧١).

(٤) الكاشف (١/ ١٦٢).

(٥) شذرات الذهب (١/ ٤٢٦).

(٦) سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٧٠).

كان يفضله على عثمان، بل كان كثير منهم يفضل عثمان عليه، كما هو قول سائر أهل السنة»[(١)].

٣ ـ أحسن النشار حين نفى عن أئمة الإسلام من المحدثين والفقهاء أمثال: سفيان الثوري، وابن عيينة، والشافعي، ومالك، وغيرهم، أنهم كانوا زيدية، واعتبر ذلك من الخطأ الكبير.

ولكن النشار سرعان ما تراجع عن نفيه، واتهمهم بأنهم تشوبهم شائبة من زيدية، ولم يذكرها، فضلاً عن أن يدلل عليها.

والمعروف عن هؤلاء الأئمة محاربتهم للطوائف المبتدعة من زيدية ورافضة وخوارج وأهل كلام، وأقوال هؤلاء جميعاً معروفة في الصحابة، وأنهم يترضون عنهم جميعاً، ويرتبون الخلفاء في الفضل كترتيبهم في الخلافة، ولكن الشيعة الزيدية المعتزلة يضعون ضمن أسانيدهم هؤلاء الأئمة، بناءً على أقوالهم في القدر، فلأنهم ينكرون مذهب الجبرية يجعلونهم معتزلة، وقد تقدم شيئاً من ذلك في مباحث سابقة، والله تعالى أعلم.

٤ ـ توقف الصالحية في عثمان ﷺ فلا يحكمون له بإسلام ولا بكفر، ويرجئون أمره إلى الله خلاف مع أهل السنة والجماعة كبير، وليس رقيقاً كما يعبر النشار، ولعلَّ النشار تابع في قوله هذا البغدادي فقد قال في الفرق بين الفرق عن الصالحية: «غير أنهم توقفوا في عثمان ولم يقدموا على ذمه ولا على مدحه، وهؤلاء أحسن حالاً عند أهل السنة من أصحاب سليمان بن جرير»[(٢)]، لكن البغدادي لم يذكر التوقف في الحكم عليه بالإسلام أو الكفر، ثم قارنهم بالسليمانية، وأنهم أحسن حالاً منهم، ولم يقل إن الخلاف بينهم وبين أهل السنة والجماعة خلاف رقيق، والنشار موقفه من عثمان ﷺ سيء، تقدم بيانه.

وأمَّا عثمان ﷺ فمن توقف في الحكم له بالإسلام، فهذا إمَّا أنه لا يعرف من الإسلام شيئاً، فهو جاهل بأحاديث النبي ﷺ في فضل عثمان والشهادة له بالجنة[(٣)]، أو رجل راد على النبي ﷺ حديثه، فهو رافضي خبيث، نسأل الله تعالى العافية.

٥ ـ يذكر القاضي إسماعيل الأكوع أن فرقة الصالحية هي أقرب الفرق الزيدية إلى ما كان عليه زيد بن علي، وكذلك إلى حد ما «الجريرية»، وأما سائر الفرق الزيدية الأخرى فهي مخالفة لما عليه زيد في الأصول والفروع، وقد استشهد بقول المؤرخ الزيدي يحيى بن الحسين: «فالذي كان من قبل ـ أي من قبل المائتين ـ هم الصالحية والجريرية، وهو الذي كان عليه زيد بن علي، وأما سائر الفرق فإنما حدثت بعد ذلك، وخالفت زيد بن علي في أصوله وفروعه، ولم يوفقوا إلَّا في النزر اليسير»[(٤)].

---

(١) منهاج السنة (٤/ ١٣١، ١٣٢)، وانظر (٧/ ٢٨٦).

(٢) (٣٣، ٣٤).

(٣) انظر: فضائل عثمان ﷺ: كتاب فضائل الصحابة للإمام أحمد (١/ ٤٤٨ ـ ٥٢٨).

(٤) الزيدية، نشأتها ومعتقداتها (٢٨).

٦ ـ وقد أحسن النشار حين نقل كلام الملطي عن الصالحية، أنها قد أخذت بأصول المعتزلة الخمسة، وقد ذاب كثير من المعتزلة في الزيدية، وقد ذكر قريباً من هذا الكلام الشهرستاني في الملل والنحل(١).

المطلب الثالث

موقف النشار من فرقة السليمانية

أولاً: العرض:

المسألة الأولى: المؤسس:

يذكر النشار أن مؤسس فرقة السليمانية هو سليمان بن جرير الرقي، وإليه تنسب.

وقد ظهر أيام المنصور، وأنه ـ فيما يبدو ـ كان إمامياً في أول أمره؛ لأنه كوَّن فرقته بعد انفصاله عن جعفر الصادق(٢).

المسألة الثانية: أبرز الآراء والعقائد:

١ ـ العقائد في الإمامة:

أ ـ يرى سليمان أن الإمامة شورى فيما بين الخلق، ويصح أن تنعقد بعقد رجلين من خيار المسلمين، وأنها تصح في المفضول مع وجود الأفضل.

ب ـ ينكر على الأئمة القول بالبداء وإجازة التقية؛ لأنه بسبب ذلك لا يعرف الحق من الباطل. وهذا سبب انفصاله عن الإمامية(٣).

٢ ـ العقائد في الصحابة:

أ ـ يتولى أبا بكر وعمر، فإمامتهما حق باختيار الأمة.

ب ـ يكفر عثمان، للأحداث التي أحدثها، ويكفر أصحاب الجمل لقتالهم علياً(٤).

المسألة الثالثة: تطور الفرقة:

يرى أن السليمانية مزجت في آرائها الأصولية بين بعض عقائد المعتزلة والأشاعرة، وضرب لذلك مثالين:

أحدهما: أن سليمان بن جرير يقول في الصفات: إن الله عالم بعلم لا هو هو ولا غيره، وأن علمه شيء، فهو بهذا يقترب من أهل السنة والجماعة، على حد تعبيره.

---

(١) انظر: (١/ ١٦٢).
(٢) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٥٢، ١٥٣).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٥٣، ١٥٤).
(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٥٣).

والآخر: أنه يقول بأن الله لا يقدر على الظلم، وهو بهذا يتفق مع المعتزلة.

فهذه الفرقة تتردد بين المعتزلة وبين الأشاعرة[(١)].

وفي الأخير، يختم النشار رأيه في الفرق الزيدية عامة بأنها قد انقرضت في كل مكان إلّا في اليمن، والتي في اليمن قد قطعت صلتها بالمذهب الزيدي الحقيقي، وتأثرت بعقائد الإمامية أشد ما يكون التأثر[(٢)].

ثانياً: النقد:

١ ـ لم يذكر النشار معلومات تفصيلية عن سليمان بن جرير سوى أنه ظهر أيام المنصور، وكان إمامياً في أول أمره. ولم أظفر بمعلومات موثقة عنه، سوى ما ورد في مقاتل الطالبيين، فقد ذكر الأصبهاني أنه كان من متكلمي الزيدية البترية[(٣)]، ومن أولي الرئاسة فيهم، وأنه كان في زمن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، والذي خرج على هارون الرشيد، والعجيب في الأمر أن الأصبهاني يذكر أن الذي قتل إدريس بن عبد الله هو سليمان بن جرير حيث سقاه سماً، أو دسه له في طعام، وقد كانت هذه الخيانة من سليمان نتيجة للإغراء والترغيب له من هارون الرشيد، وقد ذكر أن سليمان كان يجلس في المجالس يحتج للزيدية، ويدعو إلى أهل البيت[(٤)].

٢ ـ ذكر النشار أن سليمان كان يرى أن الإمامة شورى فيما بين الخلق، وهذا يعني أنه لم يكن يشترط أن يكون الإمام فاطمياً، وهذا لو صح فإنه لا يعتبر من الزيدية، ولكن لعلَّه يرى أن الإمام لو ولِّي ولم يكن فاطمياً لصحت ولايته، لجواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل.

وما ذكره النشار هو عين ما قاله الأشعري، والبغدادي، والشهرستاني، والإسفراييني[(٥)].

٣ ـ بإنكار سليمان بن جرير القول بالبداء، وإنكار إجازة الفتوى الباطلة تقية، وقوله بتولي أبا بكر وعمر، يخرج عن مذهب الرافضة، ويكون في غلوِّه أقل من الجارودية، ويقترب إلى المذهب الحق، مذهب أهل السنة والجماعة[(٦)].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٥٥ ـ ١٥٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٥٧).

(٣) البترية، تطلق أحياناً، ويراد بها فرقة السليمانية والصالحية، وفي الغالب تكون اسماً آخر للصالحية، انظر: المنية والأمل (٩٧).

(٤) انظر: (٤٠٧، ٤٠٨).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٤٣)، والفرق بين الفرق (٣٢)، والملل والنحل (١/ ١٥٩)، والتبصير في الدين (٢٥).

(٦) انظر: الملل والنحل (١/ ١٥٩، ١٦٠).

٤ ـ بتكفير سليمان بن جرير عثمان بن عفان رضي الله عنه، وتكفير أصحاب الجمل، عائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم، يبتعد عن مذهب أهل السنة والجماعة، بل عن الإسلام، ويقترب من مذهب الخوارج.

يقول البغدادي: «وأهل السنة يكفرون سليمان بن جرير من أجل أنه كفر عثمان رضي الله عنه»[١].

ويقول الإسفراييني: «وهؤلاء كانوا يكفرون عثمان بسبب ما أخذ عليه من الأحداث، وكفرهم أهل السنة والجماعة بتكفيرهم عثمان»[٢].

٥ ـ أصاب الحقيقة حين وضح آخر تطورات فرقة السليمانية أو الجريرية في أصول العقيدة، وأنها مزيج من عقائد المعتزلة والأشاعرة، وإن كانت إلى الاعتزال أميل.

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري جملة من عقائد الزيدية في التوحيد، وفي العدل، وفي الوعد والوعيد، وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي حكم مرتكب الكبيرة[٣]، وبمجرد النظر إلى عقائدهم في تلك القضايا يجزم الناظر أنهم معتزلة، سوى اختلافات يسيرة، يقتربون بها أحياناً إلى مذهب الأشاعرة وأحياناً إلى مذهب أهل السنة والجماعة[٤].

---

(١) الفرق بين الفرق (٣٣).

(٢) التبصير في الدين (٢٥).

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين (١/١٤٦ ـ ١٥٠).

(٤) انظر: زيد بن علي الإمام المفترى عليه (٢٧٠ ـ ٣٠٨)، الفرق الإسلامية، عبد الفتاح فؤاد (٣٢١ ـ ٤٢٠).

الفصل الثالث

موقف النشار من فرقة الشيعة الاثنا عشرية

وفيه مبحثان:

- المبحث الأول: موقف النشار من تحديد نشأة الشيعة الاثنا عشرية، والفرق بينها وبين الشيعة الإمامية.
- المبحث الثاني: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية.

المبحث الأول

موقف النشار من تحديد نشأة الشيعة الاثنا عشرية، والفرق بينها وبين الشيعة الإمامية

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الشيعة الاثنا عشرية نشأت بعد اختفاء الإمام الثاني عشر وظهور عقيدة الغيبة والرجعة، والقول بأن الإمام الثاني عشر هو آخر الأئمة، وأنَّه المهدي المنتظر، فهي فرقة مختلفة عن الشيعة الإمامية الجعفرية سواء في العقيدة أو في الفقه.

يقول: «لقد كان ظهور جعفر الصادق الحدث الأكبر في تاريخ الشيعة، لقد نُسبت الشيعة الاثنا عشرية ـ وهم جمهرة الشيعة ـ إليه، فلقبوا بالجعفرية، ونسب الفقه الشيعي الاثنا عشري إليه فأطلق عليه الفقه الجعفري، وما أبعد آراء جعفر الصادق الكلامية، وما أبعد فقهه عن آراء وكلام وفقه الاثنا عشرية بعد وفاة أو اختفاء الإمام الثاني عشر وتكون عقائد الشيعة الاثنا عشرية.

ولم يكن المذهب الشيعي الإمامي هو أبداً المذهب الاثنا عشري»[١].

ويتراجع النشار عن الاختلاف في الفقه، فيرى أن الفقه هو ما بقي من آثار جعفر في الاثنا عشرية.

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ١٦١).

يقول: «سنحاول في هذا الباب أن نلقي الأضواء على أن الشيعة المتأخرة ـ الاثنا عشرية ـ منفصلة تمام الانفصال عن الشيعة الإمامية الجعفرية آخذة بعقائد لم يعرفها الإمام جعفر الصادق ولا تلامذته، محتضنة المذهب المعتزلي..

وعجباً أن يعلن الشيعي الاثنا عشري المعاصر أنه جعفري على ما في عقيدته من خلاف واضح بيِّن مع عقيدة الإمام جعفر الصادق، إنَّ ما بقي من آثار جعفر الصادق في الاثنا عشرية هو الفقه، فما زال فقه جعفر الصادق هو قانون الاثنا عشرية، ولكن تختلف العقائد الدينية أشد الاختلاف بينه وبين الشيعة الاثنا عشرية»[1].

ويتراجع عن الاختلاف في العقيدة، ويحصره في أمرين اثنين هما:

التوحيد والعدل، وأمَّا بقية العقائد فلا فرق.

يقول: «هذا التعبير الدقيق عن أصول الشيعة الاثنا عشرية ـ يقصد تعبير ابن المطهر الحلِّي ـ يجعل بينه وبين الأئمة الأوائل هوة من أعمق الهوات في مسألتين من أهم المسائل وهما: التوحيد والعدل، ففي هذين الأصلين لجأ الشيعة إلى المعتزلة، واعتنقوا المذهب المعتزلي كاملاً، أو بمعنى آخر لجأ المعتزلة إلى الشيعة بعد أن نزلت بهم ضربات أهل السنة والجماعة، واختلطت عقائدهم بعقائد الاثني عشرية كما اختلطت من قبل بعقائد الزيدية»[2].

وأخيراً، يتراجع أيضاً، ويعتبر الشيعة الإمامية والشيعة الاثنا عشرية عبارة عن فرقة واحدة، تكوَّن مذهبها في صورته الكاملة على أيدي المجتهدين المتأخرين من علماء المذهب، فالشيعة الاثنا عشرية هي الطور الثاني والنهائي للشيعة الإمامية، وأحياناً يعتبر الشيعة الإمامية هي طور ثالث للشيعة، فقد كانت سلفية ثم تطورت فكانت كلامية أقرب للأشاعرة، ثم تطورت فكانت مجسمة، وهذه المرحلة هي التي يسميها بالشيعة الإمامية الجعفرية، ثم ظهرت في صورتها النهائية أقرب للمعتزلة، وهذه المرحلة هي التي يسميها بالشيعة الاثنا عشرية، وأحياناً يسمِّي هذه الفرقة بالشيعة الإمامية الاثنا عشرية، ليوضح أنها الطور الأخير للشيعة الإمامية.

يقول: «إن إقامة المذهب الإمامي الاثنا عشري في صورته الكاملة إنما كان على يد المجتهدين المتأخرين من علماء المذهب، الذين قاموا بأخذ مصادره الأولى، وأخذوا يصوغونها صياغة جديدة، ويضيفون إليها عناصر متعددة من هنا وهناك حتى اكتمل في أيديهم»[3].

ويقول: «وينبغي أن نحدد العقائد الشيعية الإمامية المعتدلة، ونرسم تاريخها على الشكل الآتي:

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٠٩).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٢٠).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٢٠).

عقائد سلفية قديمة، على يد عالم الإسلام الكبير علي بن أبي طالب وحفيديه، علي زين العابدين ومحمد الباقر.

عقائد كلامية عقلية تتوسط المذاهب وهي أقرب إلى الأشاعرة على يد جعفر الصادق.

وعقائد مجسمة على يد تلامذة جعفر: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم الجواليقي، ومؤمن الطاق، وانتشر التجسيم.

وظهر كتاب الانتصار المعتزلي في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري يؤرخ لنا تلك المرحلة الشيعية المجسمة.

ثم ظهر كتاب الشيخ المفيد (المتوفى ٤١٣هـ) أوائل المقالات يمثل لنا المرحلة المعتزلية في عقائد الشيعة. أو يمثل لنا تكون العقائد الشيعية الاثنا عشرية، وتابع الشيخ المفيد مشيخة من أعلام المذهب الاثنا عشري كالشريف المرتضى والرضى والطوسي ثم ابن المطهر الحلي في عصر متأخر. ولا يقدح في مذهب من المذاهب تطوره العقائدي، إن هذا التطور هو دليل على حيوية المذهب ومرونته وقبوله للتطور العقلي المستمر»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ رغم اضطراب النشار الشديد في هذا المبحث إلَّا أنه أعطى صورة جيدة عن نشأة الشيعة الاثنا عشرية، ويعود سبب اضطرابه ـ من وجهة نظري ـ إلى أمرين اثنين:

أ ـ أنه تارة ينظر إلى الشيعة الاثنا عشرية من ناحية الاسم، فيحكم عليها بأنها نشأت متأخرة، وتارة ينظر إليها من ناحية العقائد الأساسية في الإمامة والإمام فيحكم عليها بأنها هي الشيعة الإمامية، وتارة ينظر إليها من ناحية الصفات، فيحكم عليها بأنها نشأت متأخرة، وفرقة مغايرة تماماً للشيعة الإمامية، وهكذا فلم يحدد له صورة معينة يبحث من خلالها نشأة الشيعة الاثنا عشرية، فحصل في كلامه الاضطراب، فيثبت شيئاً، وسرعان ما ينقضه في صفحة أخرى، ثم يعود لإثباته في الصفحة التالية.

ب ـ أنه اعتبر الممثل للشيعة الإمامية هو هشام بن الحكم وتلامذته، وقارن بين عقائده وبين عقائد الاثنا عشرية فوجد بينها اختلافاً واضحاً، فحكم بناء على ذلك بأنهما فرقتان مختلفتان، ومن هنا وقع في الاضطراب. والصواب أن الهشامية لا تمثل الشيعة الإمامية ولكنها فرقة منها، وكذلك الشيعة الاثنا عشرية فرقة من الإمامية، فالشيعة الاثنا عشرية امتداد للإمامية الأصل لا للهشامية الفرع، وعلى هذا أكثر كتاب الفرق، كالأشعري[٢] والبغدادي[٣] والإسفراييني[٤]، يعتبرون الشيعة الاثنا عشرية من الشيعة الإمامية، ويعدون الهشامية فرقة أيضاً من فرق الشيعة الإمامية.

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٢١، ٢٢٢).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٨٩، ٩٠، ١٠٦).

(٣) انظر: الفرق بين الفرق (٢٣، ٥٣، ٦٤).

(٤) انظر: التبصير في الدين (٣٣، ٣٥).

٢ ـ قول النشار بأن الشيعة الاثنا عشرية نشأت بعد اختفاء أو وفاة الإمام الثاني عشر، صحيح من ناحية اللقب، فلا شك أن الشيعة الإمامية لم يطلق عليها هذا الاسم إلا بعد القول بأن الإمام الثاني عشر هو آخر الأئمة، ولم تكن لديهم هذه العقيدة من قبل، ولذلك فلم يطلق عليهم هذا اللقب إلّا في وقت متأخر، لكن عقائدها الأساسية في الإمامة والإمام ظهرت على الراجح في أواخر خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه بظهور حركة السبئية، وأخذت ملامحها الواضحة على أيدي الشيعة الإمامية التي ظهرت في عهد القول بإمامة جعفر الصادق، ثم اكتملت صورتها النهائية على أيدي الشيعة المتأخرين من أئمة الشيعة الاثنا عشرية، ولذا فإن بعض كتاب الشيعة لا يسميها إلّا بالشيعة الإمامية فحسب.

يقول سعد القمي: «ففرقة منها ـ أي: من الفرق التي ظهرت بعد وفاة الإمام الحادي عشر ـ وهي المعروفة بالإمامية قالت: لله في أرضه بعد مضي الحسن بن علي حجة على عباده، وخليفة في بلاده، قائم بأمره من ولد الحسن بن علي بن محمد بن علي الرضا، آمرٌ ناهٍ مبلغ عن آبائه..»[1].

ويقول النوبختي: «وقالت الفرقة الثانية عشرة وهم الإمامية، ليس القول كما قال هؤلاء كلهم بل لله عز وجل في الأرض حجة من ولد الحسن بن علي، ـ أي: الحسن العسكري ـ، وأمر الله بالغ، وهو وصي لأبيه على المنهاج الأول والسنن الماضية..»[2].

وبهذا يتبين أن لقب الشيعة الاثنا عشرية أطلق على الشيعة الإمامية متأخراً، ولكن لا فرق بينهما، فهما فرقة واحدة.

٣ ـ ما حكاه من تطور عقدي للشيعة يقصد به جانباً واحداً، وهو جانب العقيدة في الأسماء والصفات، ومع هذا عليه عدة ملحوظات:

أ ـ اعتباره علي بن أبي طالب رضي الله عنه وحفيديه سلف الشيعة الإمامية باطل وزور، بل هم سلف أهل السنة والجماعة، على منهج رسول الله صلى الله عليه وسلم، يحاربون تلك البدع في الإمامة والإمام بكل ما أوتوا من قوة وقدرة.

ب ـ اعتباره جعفر الصادق على عقيدة كلامية عقلية قريبة من مذهب الأشاعرة كلام باطل، بل جعفر الصادق إمام من أئمة السلف، على عقيدة أهل السنة والجماعة، وسيأتي تفصيل ذلك.

جـ ـ قوله بأن التجسيم والتشبيه انتشر في الرافضة على يد هشام بن الحكم والجواليقي وشيطان الطاق، قول صحيح لا شك فيه.

يقول البغدادي: «ذكر الهشامية منهم: هؤلاء فرقتان، فرقة تنسب إلى هشام بن الحكم

(١) المقالات والفرق (١٠٢).

(٢) فرق الشيعة (١٠٨).

الرافضي، والفرقة الثانية تنسب إلى هشام بن سالم الجواليقي، وكلتا الفرقتين قد ضمت إلى سيرتها في الإمامة ضلالتها في التجسيم، وبدعتها في التشبيه..»[١].

د ـ قوله بأن المرحلة الأخيرة للشيعة هي المرحلة المعتزلية، فتخلوا عن التمثيل والتجسيم، وقالوا بالتعطيل، وبأصول المعتزلة الأخرى، قول صحيح أيضاً.

ولذا يمكننا أن نقول بأن الشيعة الإمامية لم يكن لها قضية في بداية نشأتها سوى الكلام عن الإمامة والإمام، وإذا اعتبرنا أن الهشامية كانت ممثلة للإمامية في مرحلة من المراحل، فنقول بأنها كانت في الصفات مجسمة ممثلة، ثم تركت ذلك في المرحلة الأخيرة متأثرة بالمعتزلة وقالت بالتعطيل، ثم أخذت بأصول المعتزلة الأخرى، فهي ثلاث مراحل بالنظر إلى معتقدهم في الأسماء والصفات، والله أعلم.

يقول أبو الحسن الأشعري: «والفرقة السادسة من الرافضة: يزعمون أن ربهم ليس بجسم، ولا بصورة ولا يشبه الأشياء، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يماس، وقالوا في التوحيد بقول المعتزلة والخوراج.

وهؤلاء قوم من متأخريهم، فأما أوائلهم فإنهم كانوا يقولون ما حكينا عنهم من التشبيه»[٢].

---

(١) الفرق بين الفرق (٦٥).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/١٠٩).

المبحث الثاني
موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإيمان والتوحيد.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في العدل.

المطلب الثالث: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في بقية أركان الإيمان.

المطلب الرابع: موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإمامة والإمام.

* * *

المطلب الأول
موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإيمان والتوحيد

أ ـ عقيدة الشيعة الاثنا عشرية في الإيمان:

أولاً: العرض:

ذكر النشار عن الشيعة أنهم يرون أن الإيمان يتكون من: الاعتراف بتوحيد الله، ونبوة محمد ﷺ، وموالاة إمام العصر.

وذكر أن الموالاة والولاية للإمام معناها: الانتماء، ولا بد فيها من البراءة من

الأعداء، ولذلك افترض الشيعة على أنفسهم لعن أعداء علي وغاصبيه وبخاصة الشيخين، فهذا جزء من الإيمان عندهم[١].

يقف النشار من إضافة هذا الأصل للإيمان موقف الرفض. يقول: «واعتبار الشيعة الاثنا عشرية الإمامة جزءاً من العقيدة أثار ضجة كبرى في العالم الإسلامي، ونفر علماء أهل السنة يحاربونها ويجادلونها بعنف بالغ، وقد راعهم أن يضاف إلى العقيدة التقليدية أصل لم يرد إطلاقاً من قبل، بل لقد فتش المحدثون في آثار السلف من أهل البيت فلم يجدوا له مكاناً»[٢].

إنَّ النشار يرى أن علياً كان يرى أنه أحق بالخلافة بعد رسول الله ﷺ، وكذلك أبناؤه وأحفاده من بعده، ولكن ليس في آثارهم ما يجعل الإمامة جزءاً من العقيدة، ومتمماً لشهادة التوحيد.

يقول: «فهل كان علي بن أبي طالب يقبل الحياة بعقيدة ناقصة. قد يقول الشيعة إنه اتخذ التقية في عهد الشيخين، وهذا مرفوض قطعاً، ما كان فارس الإسلام العظيم علي بن أبي طالب يأبى الذل، ويتقي في العقيدة، لقد اتقى في حقوقه، ولكنه لم يتق في الله»[٣]

ثانياً: النقد:

١ ـ ما ذكره النشار عن حقيقة الإيمان عند الشيعة الاثنا عشرية صحيح، فهم يجعلون الإيمان بالإمام جزء من الإيمان، لا يكون الشخص مؤمناً إلا به.

ذكر الأشعري عن جمهور الرافضة أنهم يزعمون: «أن الإيمان هو الإقرار بالله وبرسوله وبالإمام وبجميع ما جاء من عندهم، فأمَّا المعرفة بذلك فضرورة عندهم، فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم، وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بمؤمن»[٤].

وذكر أنهم يرون وجوب معرفة الأئمة، وأن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية، واختلفوا في وجوب الشرائع، ففرقة أوجبتها، وفرقة ترى أن معرفة الإمام تكفي عن الفرائض والشرائع[٥].

وقال ابن المطهر الحلِّي في منهاج الكرامة: «أما بعد: فهذه رسالة شريفة، ومقالة لطيفة، اشتملت على أهم المطالب في أحكام الدين، وأشرف مسائل المسلمين، وهي مسألة الإمامة، التي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة، وهي أحد أركان الإيمان،

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٢٢، ٢٢٣).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٢٣).
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) مقالات الإسلاميين (١/ ١٢٥).
(٥) انظر: المرجع السابق (١/ ١٢١، ١٢٢).

المستحق بسببه الخلود في الجنان، والتخلص من غضب الرحمٰن..»[١].

وقال الشيخ المفيد: «واتفقت الإمامية على أن من أنكر إمامة أحد الأئمة وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضال مستحق للخلود في النار»[٢].

٢ ـ لا يقتصر الشيعة الاثنا عشرية على إدخال أصل مبتدع ضمن أصول الدين والعقيدة، بل يبالغون فيه حتى يجعلونه أهم أصل وأهم ركن من أركان الدين والإيمان، وأن الإيمان به يغني عن العمل بشرائع الإسلام، ولذلك فإن الشيعة الاثنا عشرية مهدوا للفرق الغالية من القرامطة والإسماعيلية الطريق إلى إسقاط التكاليف الشرعية.

٣ ـ يرى الشيعة الاثنا عشرية أن الإيمان بالإمام لا يتم إلَّا بإظهار معاداة من عادى الإمام، وهم من تقدموا عليه في الإمامة، ابتداء من أبي بكر وعمر وعثمان ﷺ، ومن وافقهم على ذلك إلى عصرنا الحاضر، فلذلك فإن من أصول دينهم سب الشيخين، وهذا من أفضل الأذكار عندهم.

وقد أحسن النشار حين أفاد بأن هذا الأصل المبتدع لا أثر له في كلام علي بن أبي طالب وغيره من أئمة أهل البيت، وعلماء الإسلام، وأجاد حين ذكر بأن علياً رضي الله عنه ما كان له أن يعرف أمراً يتم به الإيمان ولا يبينه للناس، ولا يقاتل من أجل إظهاره، ولا يمكن أن يقبل لنفسه عقيدة ناقصة ولا لأهل الإسلام، ولا يمكن أن يقال بأنه سكت عن ذلك تقية، فشجاعة علي وبطولاته لا يمكن أن تجعله يخاف من إظهار أصل من أعظم أصول الدين، من لم يعرفه فهو خالد في نار جهنم.

يقول ابن تيمية رحمه الله تعليقاً على قول ابن المطهر أن الإمامة هي أحد أركان الإيمان ـ: «من جعل هذا من الإيمان إلا أهل الجهل والبهتان.. والله تعالى وصف المؤمنين وأحوالهم، والنبي ﷺ قد فسر الإيمان وشعبه، ولم يذكر الله ولا رسوله الإمامة في أركان الإيمان»[٣].

وقد ردَّ شيخ الإسلام على ابن المطهر استدلاله بالحديث المكذوب على النبي ﷺ الذي استدل به على أن الإمامة ركن من أركان الإيمان وهو: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية» من وجوه عديدة أهمها: أن هذا اللفظ مكذوب، واللفظ الوارد في صحيح مسلم: «ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»[٤]، ومع هذا فإن ابن تيمية يرى أن ذلك الحديث المكذوب حجة على الرافضة؛ لأنهم لا يعرفون إمام زمانهم، ولا يعتبر القول بأنه في السرداب مختفياً معرفة للإمام.

---

(١) منهاج السنة (١/ ٧٣، ٧٤).

(٢) أوائل المقالات (٧).

(٣) منهاج السنة (١/ ١٠٦).

(٤) كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة الجماعة (٣/ ١٤٧٨).

يقول: «ونظير هذا أن يكون لرجل قريب من بني عمه في الدنيا ولا يعرف شيئاً من أحواله، فهذا لا يعرف ابن عمه.. فإن معرفة الإمام الذي يخرج الإنسان من الجاهلية هي المعرفة التي يحصل بها طاعة وجماعة، خلاف ما كان عليه أهل الجاهلية.. وهذا المنتظر لا يحصل بمعرفته طاعة ولا جماعة، فلم يعرف معرفة تخرج الإنسان من حال الجاهلية، بل المنتسبون إليه أعظم الطوائف جاهلية، وأشبههم بالجاهلية، وإن لم يدخلوا في طاعة غيرهم ـ إمَّا طاعة كافر وإما طاعة مسلم هو عندهم من الكفار أو النواصب ـ لم ينتظم لهم مصلحة، لكثرة اختلافهم وافتراقهم وخروجهم عن الطاعة والجماعة»[١].

ب ـ عقيدة الشيعة الاثنا عشرية في التوحيد:

١ ـ توحيد الربوبية:

أولاً: العرض:

ذكر النشار جملة من عقائدهم في الإمام تنقض توحيد الربوبية مثل: اعتقادهم أن الإمام شريك في تدبير الكون، وله حق التشريع، وهو منبع المعرفة، ومصدر الوجود.

يقول ـ عن عقيدتهم في الإمام الثاني عشر ـ: «غاب الإمام، ولكن لم ينقطع سلطانه على الناس، إنه حي في خلود دائم حتى يوم رجعته، إنه ينظر الناس ويراهم، وهم لا ينظرونه ولا يرونه، ولكن قد يراه خواص الناس، إنه هو المتصرف في شؤون شيعته، القائم على أمورهم، المدبر لوجودهم»[٢].

ويقول: «والإمام هو مصدر التشريع بعد القرآن والسنة المؤكدة عن طريق أهل البيت، فلا يقبل الشيعة إسناداً إلَّا عن طريقهم، فالإمام وارث العلم النبوي، وإنما يعلو على البشر باتصاله الدائم بالعلم الإلهي، ولم يصل إلى هذا عن اكتساب واعتماد دليل، بل ينقدح العلم في نفسه انقداحاً..»[٣].

ويقول: «بل يذهب الشيعة الاثنا عشرية إلى منح الإمام سلطة كونية»[٤].

ويذكر بأن الشيعة قد جعلت في الإمام عنصرين: العنصر الابستمولوجي، أي منبع المعرفة ومصدرها وواهبها، والعنصر الكوزمولوجي: أي: الكوني، فهو عنصر الوجود[٥].

---

(١) منهاج السنة (١/ ١١٤، ١١٥).
(٢) نشأة الفكر (٢/ ٢١٧).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٢٣).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٢٥).
(٥) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٦٤).

ويقول: «الإمام مصدر الأحكام، وله وحده مطلق التصرف في أعناق المسلمين، وكل ما يمس حلالهم وحرامهم»[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ ذكر النشار أن الشيعة الاثنا عشرية يعتقدون في الإمام أن له سلطة كونية، وهذا الأمر ثابت عنهم.

عقد الكليني باباً في كتابه الكافي بعنوان: «باب: إن الأرض كلها للإمام، وأورد فيه نصاً عن جعفر الصادق يزعم أنه يقول: «أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء، ويدفعها إلى من يشاء، جائز له ذلك من الله. .»[(٢)].

لكنَّهم يجعلون هذه السلطة منحة منحهم الله إياها.

يقول د. ناصر القفاري: «. . ويقولون: إن ذلك من الله، أو جائز له ذلك من الله، فهل هذا إلَّا مجرد تستر على الإلحاد، ومحاولة لإخفاء الهدف الخطير الذي تسعى إليه شياطينهم في تأليه الأئمة، وإضفاء صفات الربوبية عليهم»[(٣)].

٢ ـ وذكر أنهم يعتقدون في الإمام أن له سلطة شرعية، فله حق التحليل والتحريم، وهذا أيضاً ثابت عنهم، ولكنهم يقصدون بذلك ما لم يرد فيه نص، فلأنه لا اجتهاد ولا قياس، فإن الإمام المعصوم يحكم في تلك الجزئيات، وأمَّا نسخ الشريعة فليس لهم، بل هم حفاظ الشريعة، والقائمون عليها، وقد ذكر الأشعري أن هناك فرقة منهم ترى جواز النسخ للأئمة[(٤)].

وأمَّا د. ناصر القفاري فقد جزم بأن الشيعة الاثنا عشرية يصرحون بأن للأئمة حق التشريع والتحليل والتحريم.

يقول: «وهكذا يفترون الكذب. فالأئمة ـ كما تقول أخبارهم ـ هم المشرعون، وأمر التحليل والتحريم بأيديهم، ولهم حق كتمان ما يحتاج الناس إليه حتى أركان الإسلام وأصوله، إن شاؤوا أجابوا الناس، وإن شاؤوا منعوهم، ولذلك ظل الشيعة في جهل في أمر الحج ـ كما يشهدون على أنفسهم ـ إلى زمن الباقر؛ لأنهم لا يأخذون مما رواه الصحابة عن رسول الله ﷺ، وإنما يأخذون ما جاء عن الأئمة، والأئمة كتموا أمر المناسك عليهم. .»[(٥)].

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٢٢٦).

(٢) أصول الكافي (١/ ٤٠٧).

(٣) أصول مذهب الشيعة (٢/ ٥١٣).

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٢٢، ١٢٣).

(٥) أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثنا عشرية (٢/ ٤٨٨).

٢ ـ توحيد الألوهية:

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن الشيعة الاثنا عشرية ترى أن شرط قبول الأعمال هو معرفة إمام الزمان.

يقول: «وإذا كان الإمام مصدر المعرفة ومصدر الوجود، فلا يقبل الله أعمال العباد إلَّا بمعرفته»[(١)].

وذكر أنهم يعتقدون الانتفاع بالإمام سواء في حال حضوره أو حال غيبته.

يقول: «بل الانتفاع أيضاً حادث بالإمام الحجة الغائب. يقول الشيعة على لسان الإمام علي زين العابدين: إننا ننتفع به، كما ينتفع بالشمس المحجوبة بالغيوم، فنعلم من هذا أن فيوضه وبركاته تعم الخلق حتى في زي الغيبة، وقد سئل كيف ينتفع الناس بإمام مستور، ويكون حجة الله عليهم. قال: كما ينتفع الناس بالشمس إذا سترها السحاب.

وهكذا أنطق الشيعة الاثنا عشرية الإمام علياً زين العابدين بغيبة الإمام، وبالانتفاع منه في الغيبة أيضاً»[(٢)].

ثانياً: النقد:

١ ـ كما ذكر النشار جعلت الشيعة معرفة الإمام شرطاً لقبول الله الأعمال الصالحة، والله ﷻ قد جعل شرط قبول العمل الصالح أن يكون خالصاً لوجهه ﷻ، فكل عمل مشروع متقبل عند الله بشرط الإخلاص.

قال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ﴾ [الكهف: ١١٠]

وقد أولوا الآيات الآمرة بإفراد الله بالعبادة إلى إفراد أئمتهم بالولاية، وجعلوا الشرك هو عدم الإقرار باختصاص أئمتهم بالولاية، واعتقاد أئمة معهم[(٣)]، وقد تقدم أنهم جعلوا الإمامة متممة للتوحيد، وجزءاً من الإيمان.

٢ ـ وكما ذكر النشار فإن الشيعة ترى جواز الانتفاع بالأئمة حتى في حال غيبتهم، ويكون ذلك بإنزال الحوائج بهم، والاستغاثة بهم عند الشدائد، لذلك فالشيعة تعتبر أول من أحدث الشرك وعبادة القبور في الأمة المحمدية.

يقول د. ناصر: «لا يستغاث إلا بالله وحده، ولكن الشيعة تدعو إلى الاستغاثة بأئمتها فيما لا يقدر عليه إلا الله وحده، وقد خصصت بعض رواياتها وظيفة كل إمام في هذا الباب فقالت: أمَّا علي بن الحسين فللنجاة من السلاطين ونفث الشياطين، وأمَّا محمد بن علي وجعفر بن محمد فللآخرة وما تبتغيه من طاعة الله ﷻ، وأمَّا موسى بن جعفر فالتمس

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٢٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٢٥).

(٣) انظر: أصول مذهب الشيعة (٢/ ٤٣٧ ـ ٤٤٠).

به السلامة في البراري والبحار، وأما محمد بن علي فاستنزل به الرزق من الله تعالى..»[(١)].

ويقول: «بل قرر طائفة من أهل العلم أن الشيعة هم أول من أحدث الشرك وعبادة القبور في الأمة المحمدية»[(٢)].

٣ ـ توحيد الأسماء والصفات:

أولاً: العرض:

يقسم النشار الشيعة الإمامية إلى قسمين: متقدمون ومتأخرون، أو إمامية واثنا عشرية، أو هشامية واثنا عشرية، والسبب في ذلك هو اختلافهم في باب الصفات.

فالنشار يرى أن الشيعة الإمامية أصدق ممثل لها هو هشام بن الحكم وتلامذته، وهؤلاء كانوا مجسمة مشبهة، وأمَّا الشيعة بعد اختفاء الإمام الثاني عشر فقد توجهوا إلى المعتزلة وأخذوا بأصل التوحيد عندهم وهو القائم على نفي الصفات وإنكار الجسمية، وهؤلاء هم الشيعة الاثنا عشرية، وسأعرض آراء النشار من خلال المسألتين التاليتين:

١ ـ مسألة الجسمية:

ذكر النشار بأن متقدمي الشيعة الإمامية يقولون بأن الله تعالى جسم، بخلاف متأخريهم.

يقول: «أجمع مؤرخو الفكر الإسلامي القدامى، شيعة وسنة ومعتزلة، على أن هشام بن الحكم هو أول من قال: إن الله جسم، وأن مقالة التجسيم في الإسلام إنما تنسب إليه، فهو أول من أدخلها أو ابتدعها»[(٣)].

ويرجح أنه إنما قال: إن الله جسم بمعنى: شيء وموجود وقائم بنفسه، وما عدا ذلك فهي لوازم لمذهبه حكيت على أنها له، مثل القول بأن الله ـ تعالى الله ـ بشبر نفسه سبعة أشبار، وأن له نهاية وحد، وأنه كالسبيكة ونحو ذلك.

يقول: «إن ما نستخلصه من هذا الكلام، أن هشام يعلن أن الله جسم بمعنى شيء، أو بمعنى موجود، وأنه قائم بنفسه، وأن كل ما ذكر منسوباً إليه ـ فيما سوى ذلك ـ هو إلزامات»[(٤)].

وينكر النشار تراجع هشام بن الحكم عن هذه المقولة، ويقول عن حكاية الشيخ المفيد تراجعه بأن ذلك لا دليل عليه[(٥)].

---

(١) أصول مذهب الشيعة (٢/ ٤٤٩).
(٢) المرجع السابق (٣/ ١١٨٩).
(٣) نشأة الفكر (٢/ ١٧٣).
(٤) المرجع السابق (٢/ ١٧٧).
(٥) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٧٥).

وذكر عن هشام الجواليقي بأنه مجسم مشبه، يقول بأن الله على صورة الإنسان ولكن ليس لحماً ولا دماً[١].

وذكر عن يونس القمي بأنه أفرط في التشبيه حين فسر الاستواء بالاستواء المادي[٢].

وذكر عن شيطان الطاق بأنه كان مجسماً مشبهاً[٣].

هذا ما يتعلق بمتقدمي الشيعة، وأما متأخروهم وهم الشيعة الاثنا عشرية فينقل عنهم أنهم يقولون بأن الله ليس بجسم[٤].

٢ ـ مسألة الصفات:

يذكر النشار عن هشام بن الحكم أنه كان تلميذاً للجهم بن صفوان، ولذلك فقد نحا في الصفات منحى التنزيه المطلق، فهو يثبت الصفات، لكنها ليست هي الله ولا هي غيره ولا هي بعضه، ولا توصف بأنها قديمة ولا محدثة؛ لأنها صفات لا توصف[٥].

وذكر عن زرارة بن أعين أنه كان ينكر الصفات القديمة، ويقول بأن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه[٦].

وأمَّا القرآن، فيقول: أن هشام يقول عنه بأنه صفة لله، لا هي الله ولا هي غيره، ولا خالق ولا مخلوق؛ لأنه صفة والصفة لا توصف[٧].

وذكر عن أبي جعفر الأحول أنه كان يقول بأن القرآن قد حرِّف، لكن النشار لا يصدق ذلك[٨].

وأمَّا الشيعة الاثنا عشرية، فقد وافقوا المعتزلة في القول بنفي الصفات، ولا فرق البتة بين المذهبين في ذلك[٩].

ثانياً: النقد:

١ ـ وضَّح النشار الفرق بين الشيعة الإمامية المتقدمين والشيعة الإمامية (المتأخرين) الاثنا عشرية في مسألة الجسمية إيضاحاً جيداً.

فقد ذكر أبو الحسن الأشعري، والبغدادي، والشهرستاني، أنَّ هشام بن الحكم

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٠٠).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٠٤).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٠٦).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٢٢).
(٥) المرجع السابق (٢/ ١٧٩، ١٨٠).
(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٠٢).
(٧) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٨٥).
(٨) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٠٥).
(٩) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٢٠).

ومدرسته كانوا مجسمة، ولكن الشيعة الاثنا عشرية كانوا على ضد ذلك[١].

يقول ابن تيمية رحمه الله: «فإن التشبيه والتجسيم المخالف للعقل والنقل لا يعرف في أحد من طوائف الأمة أكثر منه في طوائف الشيعة. وهذه كتب المقالات كلها تخبر عن أئمة الشيعة المتقدمين من المقالات المخالفة للعقل والنقل في التشبيه والتجسيم بما لا يعرف نظيره عن أحد من سائر الطوائف، ثم قدماء الإمامية ومتأخروهم متناقضون في هذا الباب، فقدماؤهم غلوا في التشبيه والتجسيم، ومتأخروهم غلوا في النفي والتعطيل، فشاركوا في ذلك الجهمية والمعتزلة دون سائر طوائف الأمة»[٢].

ويقول: «فهذه المقالات التي نقلت في التشبيه والتجسيم لم نر الناس نقلوها عن طائفة من المسلمين أعظم مما نقلوها عن قدماء الرافضة، ثم الرافضة حرموا الصواب في هذا الباب كما حرموه في غيره. فقدماؤهم يقولون بالتجسيم الذي هو قول غلاة المجسمة، ومتأخروهم يقولون بتعطيل الصفات موافقة لغلاة المعطلة من المعتزلة ونحوهم، فأقوال أئمتهم دائرة بين التعطيل والتمثيل، لم تعرف لهم مقالة متوسطة بين هذا وهذا»[٣].

٢ ـ يميل النشار إلى أن هشام بن الحكم لم يقل سوى أن الله جسم لا كالأجسام، وما عدا ذلك من الأقوال إنما هي منسوبة إليه، وهي عبارة عن إلزامات من خصومه حكيت على أنها من أقواله. وأنه يريد بالجسم: الشيء الموجود القائم بنفسه.

وهذا الكلام من النشار وجيه، لا سيما وأن هشام بن الحكم من تلامذة الجهم بن صفوان.

لكن الذي يجعل هذا القول بعيداً رغم وجاهته، ما ورد من نصوص تفيد أنه يريد بالجسم شيئاً فوق ما ذكره النشار من الطول والعرض والعمق وغير ذلك من التفصيلات، وكذلك ما فهمه منه تلامذته من أنه يقصد التمثيل بسائر الأجسام المعلومة.

قال الشهرستاني: «حكى الكعبي عنه ـ أي: عن هشام ـ أنه قال: هو جسم ذو أبعاض، له قدر من الأقدار، ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات، ولا يشبهه شيء»[٤].

وقال هشام بن سالم وهو أبرز تلامذته كما ذكر الشهرستاني: «إنه تعالى على صورة إنسان، أعلاه مجوف، وأسفله مصمت، وهو نور ساطع يتلألأ، وله حواس خمس، ويد ورجل وأنف وأذن وفم، وله وفرة سوداء، هي نور أسود، لكنه ليس بلحم ولا دم»[٥].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٦ ـ ١٠٩)، والفرق بين الفرق (٦٥ ـ ٦٧)، والملل والنحل (١/ ١٨٤ ـ ١٨٧).

(٢) منهاج السنة (٢/ ١٠٣).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٤٣).

(٤) الملل والنحل (١/ ١٨٤).

(٥) الملل والنحل (١/ ١٨٥).

فما حكي أنه من أقوال هشام بن الحكم، واعتبره النشار إلزامات من خصومه، وليس من قوله؛ صرَّح به أبرز تلامذته، مما يؤكد أن هشام بن الحكم مجسم مشبه أيضاً، لا سيما وقد وردت بعض الدلائل على ذلك منها:

ذكر أبو الهذيل في بعض كتبه أنه لقي هشام بن الحكم في مكة عند جبل أبي قبيس فسأله: أيهما أكبر معبوده أم هذا الجبل؟

قال: فأشار إلى أن الجبل يوفي عليه تعالى، وأن الجبل أعظم منه[(١)].

ومع هذا، فإنه يمكن القول بأن هشام بن الحكم قد تراجع عن تلك الأقوال، وقال: بأن الله جسم لا كالأجسام. وأيضاً، فإن الشيخ المفيد، يقول بأن هشام قد تراجع حتى عن القول بأن الله جسم، لكن النشار يجزم بعدم ثبوت ذلك عنه.

يقول أبو الحسن الأشعري: «وذكر عن هشام أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل: زعم مرة أنه كالبلورة، وزعم مرة أنه كالسبيكة، وزعم مرة أنه غير صورة، وزعم مرة أنه ـ بشبر نفسه ـ سبعة أشبار، ثم رجع عن ذلك، وقال: هو جسم لا كالأجسام»[(٢)].

٣ ـ القول الفصل في مسألة الجسمية، أن يقال بأن لفظ الجسم لفظ لم يرد في الكتاب ولا في السنة وصف الله به نفياً ولا إثباتاً، فنحن نتوقف عن وصف الله تعالى به نفياً أو إثباتاً.

وهو مع كونه لم يرد لفظ مجمل يحتمل حقاً وباطلاً. فنحن نقبل المعنى الحق الذي فيه، ونرفض المعنى الباطل الذي فيه مما لا يليق بالله ﷻ.

فيقال: إن أردت بالجسم ما يشار إليه، أو ما يرى، أو ما تقوم به الصفات، فالله تعالى يُرى في الآخرة، وتقوم به الصفات، ويشير الناس إليه عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فهذا المعنى مقبول نثبته لله تعالى.

وإن أردت بالجسم: المركب من مادة وصورة، أو من الجواهر المفردة، أو من جنس شيء من المخلوقات، فهذا المعنى باطل نرده[(٣)].

٤ ـ يذهب النشار إلى أن هشام بن الحكم منزه لله تعالى عن مشابهة المخلوقات، ولذلك فقد نحا في الصفات نحو التنزيه المطلق، وهذا في الحقيقة بعيد؛ لأنه خلاف المشهور عنه بأنه مشبه لله تعالى هو وتلامذته، ولكن لعلَّ النشار قال بهذا؛ لأن هشام يقول عن صفات الله بأنها لا توصف، فهل هذا يعتبر تراجع من هشام بن الحكم عن التمثيل؟.

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق (٦٦).

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٨).

(٣) انظر: منهاج السنة (٢/ ١٣٤، ١٣٥، ١٩٨ ـ ٢١٣).

يقول الملطي: «وما قصد هشام بقوله في الإمامة قصد التشيع ولا محبة أهل البيت، ولكن طلب بذلك هدَّ أركان الإسلام، والتوحيد والنبوة، فأراد هدمه، وانتحل في التوحيد التشبيه فهدم ركن التوحيد، وساوى بين الخالق والمخلوق..»(١).

ومع هذا، فإن النقول عن هشام بن الحكم متضادة، فتارة يحكى عنه أنه يثبت أن الله لم يزل حياً عالماً قادراً، وتارة ينقل عنه أنه ينكر ذلك، ويقول بأن الله إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن عالماً بها، يعلمها بعلم، وهذا العلم لا قديم ولا محدث؛ لأنه من صفات الله، وصفات الله لا توصف(٢).

٥ ـ أمَّا متأخرو الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، فهؤلاء من القرن الرابع الهجري، أخذوا بأصلي المعتزلة في التوحيد وفي العدل، وهذا ثابت عنهم، كما ذكر النشار ذلك.

يقول ابن تيمية راداً على ابن المطهر: «إن ما ذكره من الصفات والقدر ليس من خصائص الشيعة، ولا هم أئمة القول به، ولا هو شامل لجميعهم، بل أئمة ذلك هم المعتزلة، وعنهم أخذ ذلك متأخرو الشيعة، وكتب الشيعة مملوءة بالاعتماد في ذلك على طرق المعتزلة، وهذا كان من أواخر المائة الثالثة، وكثر في المائة الرابعة، لمَّا صنف لهم المفيد وأتباعه كالموسوي والطوسي»(٣).

المطلب الثاني

موقف النشار من عقائد الشيعة الاثنا عشرية في العدل

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الشيعة كانت جبرية ثم تحولت فيما بعد لمذهب المعتزلة فصارت قدرية.

يذكر عن هشام بن الحكم أنه كان تلميذاً أميناً للجهم بن صفوان موافقاً له في الجبر، فهو يقول بأن أعمال العباد مخلوقة لله، والعبد مختار لها من جهة أنه أرادها، ومضطر لها من جهة أنها لا تكون إلا عند حدوث السبب المهيج لها، وهذا السبب يوجده الله ويحدثه حال الفعل(٤).

وأمَّا الشيعة الاثنا عشرية فيرى أن مذهبهم في العدل هو مذهب المعتزلة تماماً بلا فرق(٥).

---

(١) التنبيه والرد (٢٤).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١١٢).

(٣) منهاج السنة (٢/ ١٠٠، ١٠١).

(٤) انظر: نشأة الفكر (٢/ ١٩٣، ١٩٤).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٢٠).

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد كان النشار جريئاً حين وصف هشام بن الحكم بأنه جبري على مذهب الجهم بن صفوان؛ لأن من تأمل النصوص المنقولة عن هشام فإنه يجزم بأنه ليس على مذهب الجهم بل على مذهب الأشعري، ولكن لأن محصلة كلام الأشعري هو مذهب الجهم نسبه إليه، فعندما تأمل النشار كلام هشام بن الحكم فوجده يثبت اختياراً غير مؤثر جزم بأنه على مذهب الجهم، وهذا هو الحق، مع أني لم أجد أحداً من كتاب الفرق الذين وقفت على أقوالهم من وصف هشام بهذا الوصف، وقد أجاد النشار في تعامله مع النصوص المنقولة عن هشام فأوضح من خلالها حقيقة مذهب هشام بن الحكم في القدر.

يقول أبو الحسن الأشعري: «فالفرقة الأولى منهم، وهو هشام بن الحكم يزعمون أن أعمال العباد مخلوقة لله، وحكى جعفر بن حرب عن هشام بن الحكم أنه كان يقول: إن أفعال الإنسان اختيار له من وجه، واضطرار من وجه، اختيار من جهة أنه أرادها واكتسبها، واضطرار من جهة أنها لا تكون منه إلَّا عند حدوث السبب المهيج عليها»[(١)].

ويقول ابن حزم: «اختلف الناس في هذا الباب ـ أي: القدر ـ. فذهبت طائفة إلى أن الإنسان مجبر على أفعاله، وأنه لا استطاعة أصلاً له، وهو قول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة، وذهبت طائفة أخرى إلى أن الإنسان ليس مجبراً، وأثبتوا له قوة واستطاعة بها يفعل ما اختار فعله، ثم افترقت هذه الطائفة على فرقتين فقالت إحداهما: الاستطاعة التي يكون الفعل بها لا تكون إلَّا مع الفعل ولا تتقدمه البتة، وهذا قول طوائف من أهل السنة ومن وافقهم كالنجار والأشعري وأصحابهما.. وهشام بن الحكم وسليمان بن جرير وأصحابهما»[(٢)].

وقد ذكر شيخ الإسلام أن متقدمي الشيعة كانوا يثبتون القدر، ولم يقل كانوا جهمية، مع أنه كان في معرض الرد على ابن المطهر الحلِّي وهو يصف مذهب أهل السنة بالجبر، فذكر مذهب أهل السنة والجماعة، وقال بأن القول الذي يحكيه هو قول بعض المثبتة للقدر كالأشعري.

يقول: «قلت: بل غالب الشيعة الأولى كانوا مثبتين للقدر، وإنما ظهر إنكاره في متأخريهم كإنكار الصفات»[(٣)].

ويقول: «جمهور أهل السنة المثبتة للقدر من جميع الطوائف يقولون: إن العبد فاعل لفعله حقيقة، وأن له قدرة حقيقية، واستطاعة حقيقية، وهم لا ينكرون تأثير الأسباب الطبيعية، بل يقرون بما دلَّ عليه الشرع والعقل من أن الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ١١٤).
(٢) الفصل (٣/ ٣٣).
(٣) منهاج السنة (٣/ ٩).

الماء بالسحاب، وينبت النبات بالماء، ولا يقولون: إن القوى والطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير لها، بل يقرون أن لها تأثيراً لفظاً ومعنى. . ، لكن يقولون: هذا التأثير هو تأثير الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خالق السبب والمسبب، ومع أنه خالق السبب فلا بد له من سبب آخر يشاركه، ولا بد له من معارض يمانعه، فلا يتم أثره ـ مع خلق الله له ـ إلَّا بأن يخلق الله السبب الآخر ويزيل الموانع.

ولكن هذا القول الذي حكاه هو قول بعض المثبتة للقدر كالأشعري ومن وافقه. .»[١].

٢ ـ أصاب النشار حين ذكر أن مذهب الاثنا عشرية في القدر هو مذهب المعتزلة تماماً، لكنهم يتأدبون في العبارة مع الله، ولا يقولون بأن الإنسان خالق لفعله.

يقول الشيخ المفيد: «القول في العدل والخلق ـ أقول: إن الله ﷻ عدل كريم، خلق الخلق لعبادته، وأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، وعمهم بهدايته، بدأهم بالنعم، وتفضل عليهم بالإحسان، لم يكلف أحداً إلا دون الطاقة، ولم يأمره إلَّا بما جعل له عليه الاستطاعة. لا عبث في صنعه، ولا تفاوت في خلقه، ولا قبيح في فعله، جل عن مشاركة عباده في الأفعال، وتعالى عن اضطرارهم إلى الأعمال، لا يعذب أحداً إلا على ذنب فعله، ولا يلوم عبداً إلَّا على قبيح صنعه، لا يظلم مثقال ذرة، فإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجراً عظيماً.

وعلى هذا القول جمهور أهل الإمامية، وبه تواترت الآثار عن آل محمد ﷺ، وإليه يذهب المعتزلة بأسرها إلَّا ضراراً منها وأتباعه. .»[٢].

المطلب الثالث

موقف النشار من عقيدة الشيعة الاثنا عشرية في الأنبياء

أولاً: العرض:

يرى النشار أن عقيدة الشيعة الاثنا عشرية في الأنبياء والنبي ﷺ هي عقيدة أهل السنة والجماعة، مع اختلاف غير جوهري في موضوع عصمة الأنبياء.

يقول: «فبينما يذهب الشيعة الإمامية إلى أن الأنبياء معصومون عن الكبائر والصغائر قبل النبوة وبعدها، يذهب أهل السنة في الجملة إلى اعتبار الأنبياء معصومين عن الكبائر قبل النبوة وبعدها، ولكن غير معصومين عن الصغائر سهواً في بعض الأحيان، ولكن لم يكن في هذا خلاف جوهري»[٣].

---

(١) منهاج السنة (٣/ ١٢، ١٣).

(٢) أوائل المقالات (١٥).

(٣) نشأة الفكر (٢/ ٢٢٢).

ثانياً: النقد:

١ ـ يحصر النشار الخلاف بين أهل السنة والجماعة وبين الشيعة الإمامية في مبحث النبوات في موضوع عصمة الأنبياء، والصحيح أن هناك مسائل خلافية أخرى مهمة وجوهرية، مثل: الوحي والأفضلية والسمع والطاعة، كما سيأتي إيضاحه، بمشيئة الله تعالى.

٢ ـ ذكر النشار مذهباً واحداً من مذاهب الشيعة الإمامية في العصمة وهو مذهب متأخري الشيعة الإمامية، وأمَّا المتقدمون منهم فإنهم لا يقولون بعصمة الأنبياء، ويقولون بعصمة الأئمة.

يقول أبو الحسن الأشعري: «واختلف الروافض في الرسول عليه الصلاة والسلام: هل يجوز عليه أن يعصي أم لا؟.

وهم فرقتان:

ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الرسول ﷺ جائز عليه أن يعصي الله، وأن النبي قد عصى في أخذ الفداء يوم بدر. فأما الأئمة فلا يجوز ذلك عليهم؛ لأن الرسول إذا عصى فالوحي يأتيه من قبل الله، والأئمة لا يوحى إليهم، ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهوا ولا يغلطوا، وإن جاز على الرسول العصيان.

والقائل بهذا القول هشام بن الحكم.

ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أنه لا يجوز على الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ أن يعصي الله ﷻ، ولا يجوز ذلك على الأئمة؛ لأنهم حجج الله، وهم معصومون من الزلل..»[1].

ويقول عبد القاهر البغدادي: «وكان هشام بن الحكم يشترط العصمة في الإمام، ويجيز الخطأ على النبي ﷺ، ويزعم أنه عصى ربه في أخذ الفداء من أسارى بدر، غير أن الله تعالى غفر له ذلك»[2].

٣ ـ في نزول الوحي على الأئمة خلاف بين الشيعة، فبعضهم يجزم بذلك، وبعضهم يجزم بمنعه شرعاً، ويقول بجوازه عقلاً.

يقول الشيخ المفيد: «وأقول، إن العقل لا يمنع من نزول الوحي عليهم وإن كانوا أئمة غير أنبياء، فقد أوحى الله ﷻ إلى أم موسى: ﴿أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [القصص: ٧]. فعرفت صحة ذلك بالوحي، وعملت عليه، ولم تكن نبياً ولا رسولاً ولا إماماً، ولكنها كانت من عباد الله

(١) مقالات الإسلاميين (١/ ١٢١).

(٢) أصول الدين (١٦٧).

الصالحين. وإنما منعت من نزول الوحي عليهم، والإيحاء بالأشياء إليهم للإجماع على المنع من ذلك، والاتفاق على أنه من يزعم أن أحداً بعد نبينا ﷺ يوحى إليه فقد أخطأ وكفر، ولحصول العلم بذلك من دين النبي ﷺ»[١]. ثم بعده بباب أثبت أن الأئمة يسمعون كلام الملائكة وإن كانوا لا يرون منهم الأشخاص[٢].

وقد أورد الكليني أبواباً في كتابه الكافي، فيها روايات تدل على أن الملائكة تدخل بيوت الأئمة، وتطأ بسطهم، وتأتيهم بالأخبار، تارة إلهاماً، وتارة مناماً، وتارة نقراً أي يسمع صوت الملك ولا يراه، وتارة يسمع صوته ويراه، وتارة يأتيه ملك أعظم من جبريل وميكائيل وهو الروح[٣].

٤ ـ من الشيعة الإمامية أيضاً من يرى أن الأئمة أفضل من الأنبياء، ويؤكد ذلك أنهم يرونهم معصومين بخلاف الأنبياء.

يقول أبو الحسن الأشعري: «واختلفت الروافض في الأئمة، هل يجوز أن يكونوا أفضل من الأنبياء أم لا يجوز ذلك؟

وهم ثلاث فرق:

ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن الأئمة لا يكونون أفضل من الأنبياء، بل الأنبياء أفضل منهم، غير أن بعض هؤلاء جوزوا أن يكون الأئمة أفضل من الملائكة.

ـ والفرقة الثانية منهم: يزعمون أن الأئمة أفضل من الأنبياء والملائكة، وأنه لا يكون أحد أفضل من الأئمة، وهذا قول طوائف منهم.

ـ والفرقة الثالثة منهم، وهم القائلون بالاعتزال والإمامة: يزعمون أن الملائكة والأنبياء أفضل من الأئمة، ولا يجوز أن يكون الأئمة أفضل من الأنبياء والملائكة»[٤].

ويقول الشيخ المفيد: «القول في المفاضلة بين الأئمة والأنبياء ـ عليهم السلام. قد قطع قوم من أهل الإمامة بفضل الأئمة عليهم السلام من آل محمد صلى الله عليهم وسلم على سائر من تقدم من الرسل والأنبياء سوى نبينا محمد ﷺ، وأوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أولي العزم منهم عليهم السلام، وأبى القولين فريق منهم آخر وقطعوا بفضل الأنبياء كلهم على سائر الأئمة عليهم السلام»[٥].

ثم مال إلى ترجيح القول الأول، لوجود آثار عن النبي ﷺ، وعن الأئمة، ولوجود مواضع في القرآن تقوي العزم على ما قاله الفريق الأول، ومع هذا الميل هو ما زال متوقفاً في المسألة.

---

(١) أوائل المقالات (٢١/ ٢٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٢، ٢٣).

(٣) انظر: أصول مذهب الشيعة (١/ ٣١٠ ـ ٣١٥).

(٤) مقالات الإسلاميين (١/ ١٢٠).

(٥) أوائل المقالات (٢٣).

٤ ـ يرون أن الأئمة واجبة طاعتهم في كل ما يقولونه كالأنبياء.

يقول الشيخ المفيد: «القول في الإمامة أهي تفضل من الله ﷻ أم استحقاق؟. وأقول: إن تكليف الإمامة في معنى التفضل به على الإمام كالنبوة على ما قدمت من المقال، والتعظيم له، والتبجيل والطاعة مستحق بعزم على القيام بما كلفه من الأعمال، وعلى أعماله الواقعة منه أيضاً حالاً بعد حال، وهذا مذهب الجمهور من الإمامية على ما ذكرت من النبوة»[١].

المطلب الرابع

موقف النشار من عقيدة الشيعة الاثنا عشرية في القرآن وسائر الكتب المنزلة

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الشيعة الاثنا عشرية لم يقولوا بتحريف القرآن سواء على وجه الزيادة أو النقصان، وإنما قال بذلك غلاة الشيعة، وينكر ما قيل عن شيطان الطاق من أنه كان يقول بذلك.

يقول: «أمَّا ابن حزم فقد عزا شيطان الطاق إلى الغلو، وينقل عنه هذه القصة الغريبة عن الجاحظ أنه قال: أخبرني أبو إسحاق إبراهيم النظام، وبشر بن خالد أنهما قالا لمحمد بن جعفر الراضي، المعروف بشيطان الطاق: ويحك أما استحييت من الله أن تقول في كتابك الإمامة، إن الله تعالى لم يقل قط في القرآن: ﴿ثَانِيَ ٱثۡنَيۡنِ إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَاۖ﴾ [التوبة: ٤٠]، قالا: فضحك والله شيطان الطاق ضحكاً طويلاً حتى كأنا نحن الذين أذنبنا».

ويستنتج ابن حزم من هذا أن الإمامية كلها قديماً وحديثاً تقول: «إن القرآن مبدل زيد فيه ما ليس منه، ونقص منه كثير، وبدل منه كثير. ولا أستطيع إطلاقاً أن أقبل رواية النظام عن شيطان الطاق، فالرجل تلميذ أمين لجعفر الصادق، ولم يرد عن الإمام جعفر إطلاقاً ذمه، فلا يعقل إطلاقاً أنه أنكر آية من القرآن أو اعتقد فيه التبديل والزيادة، ولقد ورد هذا القول الأخير عن الغلاة فقط، وقد أنكرهم جعفر كما أنكرهم تلاميذه ومريدوه»[٢].

ويرى أنهم آمنوا بكتب سرية كالجفر وأشباهه، وأنهم يؤمنون بأن الجفر الأبيض يحتوي على: زبور داود وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وصحف إبراهيم، وفيه الحلال والحرام، وفيه مصحف فاطمة، وهذا الأخير يحتوي على كل ما يحتاج إليه الناس[٣].

---

(١) أوائل المقالات (١٩).

(٢) نشأة الفكر (١/ ٢٠٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (١/ ١٦٣).

ثانياً: النقد:

١ ـ مسألة القول بتحريف القرآن عند الشيعة الاثنا عشرية من المسائل التي لا يستطيع الإنسان الجزم بقولهم فيها، فتارة يقولون بالتحريف، وتارة ينفون ذلك، وتارة يقولون بالتحريف بمعنى النسخ، وتارة يقولونه بمعنى حذف المعاني، وهكذا لا تجد لهم قولاً واحداً صريحاً في هذه المسألة، ولعلَّ الراجح، أن نقول إن جمهور الشيعة الاثنا عشرية ينفون التحريف، وبعضهم يثبته، كما يثبت التحريف غلاة الشيعة، بخلاف ما ذكره النشار من الجزم بأن جميع الشيعة الاثنا عشرية ينكرون وقوع التحريف في القرآن.

يقول أبو الحسن الأشعري: «واختلفت الروافض في القرآن: هل زيد فيه أو نقص منه؟ وهم ثلاث فرق:

ـ فالفرقة الأولى منهم: يزعمون أن القرآن قد نقص منه، وأمَّا الزيادة فذلك غير جائز أن يكون قد كان، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غيِّر منه شيء عما كان عليه، فأمَّا ذهاب كثير منه فقد ذهب كثير منه، والإمام يحيط علماً به[(١)]. . .

ـ والفرقة الثالثة منهم: وهم القائلون بالاعتزال والإمامة: يزعمون أن القرآن ما نقص منه ولا زيد فيه، وأنه على ما أنزل الله تعالى على نبيه عليه الصلاة والسلام، ولم يغير ولم يبدل، ولا زال عما كان عليه»[(٢)].

ويقول الشيخ المفيد: «أقول: إن الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمد ﷺ باختلاف القرآن، وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف والنقصان. فأما القول في التأليف، فالموجود يقضي فيه بتقديم المتأخر، وتأخير المتقدم، ومن عرف الناسخ والمنسوخ والمكي والمدني لم يرتب بما ذكرناه.

وأمَّا النقصان فإن العقول لا تحيله ولا تمنع من وقوعه، وقد امتحنت مقالة من ادعاه، وكلمت عليه المعتزلة وغيرهم طويلاً فلم أظفر منهم بحجة أعتمدها في فساده.

وقد قال جماعة من أهل الإمامة أنه لم ينقص منه كلمة ولا من آية ولا من سورة، ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين، من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله، وذلك كان ثابتاً منزلاً، وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز، وقد يسمى تأويل القرآن قرآناً. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤]، فسمى تأويل القرآن قرآناً، وهذا ما ليس فيه بين أهل التفسير اختلاف.

وعندي أن هذا القول أشبه من مقال من ادعى نقصان كلمة من نفس القرآن على الحقيقة دون التأويل، وإليه أميل، والله أسأل توفيقه للصواب.

---

(١) الفرقة الثانية ساقطة من الكتاب.

(٢) مقالات الإسلاميين (١/ ١٢٠)

وأمَّا الزيادة فيه فمقطوع على فسادها من وجه، ويجوز صحتها من وجه، فالوجه الذي أقطع على فساده أن يمكن لأحد من الخلق زيادة مقدار سورة فيه على حد يلتبس به عند أحد من الفصحاء، وأما الوجه المجوز فهو أن يزاد فيه الكلمة والكلمتان والحرف والحرفان وما أشبه ذلك مما لا يبلغ حد الإعجاز، ويكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن، غير أنه لا بد متى وقع ذلك من أن يدل الله عليه..»[١].

يقول ابن حزم رَحِمَهُ اللهُ راداً على النصارى احتجاجهم بدعوى الروافض أن القرآن قد بدل: «وأمَّا قولهم في دعوى الروافض تبديل القرآن، فإن الروافض ليسوا من المسلمين، إنما هي فرقة حدث أولها بعد موت رسول الله ﷺ بخمس وعشرين سنة..»[٢].

ويقول: «ومما يبين كذب الروافض في ذلك، أن علي بن أبي طالب رَضِيَ اللهُ عَنْهُ الذي هو عند أكثرهم إله خالق، وعند بعضهم نبي ناطق، وعند سائرهم إمام معصوم، مفترضة طاعته، ولي الأمر وملك فبقي خمسة أعوام وتسعة أشهر خليفة مطاعاً، ظاهر الأمر، ساكناً الكوفة، مالكاً للدنيا، حاشا الشام ومصر والفرات، والقرآن يقرأ في المساجد، وفي كل مكان، وهو يؤم الناس به، والمصاحف معه وبين يديه، فلو رأى فيه تبديلاً كما تقول الرافضة أكان يقرهم على ذلك؟.

ثم ولي ابنه الحسن رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وهو عندهم كأبيه فجرى على ذلك، كيف يسوغ لهؤلاء النوكى أن يقولوا: إن في المصحف حرفاً زائداً أو ناقصاً أو مبدلاً مع هذا؟. ولقد كان جهاد من حرَّف القرآن، وبدَّل الإسلام أوكد عليه من قتال أهل الشام الذين إنما خالفوه في رأي يسير رأوه، ورأى خلافه فقط، فلاح كذب الرافضة ببرهان لا محيد عنه، والحمد لله رب العالمين»[٣].

وقد قام علماء الرافضة المعاصرين ببحوث عديدة، يثبتون فيها براءة الشيعة الإمامية الاثنا عشرية من القول بتحريف القرآن.

يقول السيد علي الميلاني في بحوث منشورة في مجلة «تراثنا» بعنوان: التحقيق في نفي التحريف: «لا مجال لإنكار وجود أخبار التحريف في المجاميع الحديثية للشيعة الإمامية، فقد رواها علماء الحديث في كتبهم.. وعلى ضوء هذه الأمور.. قسمنا علماء الشيعة الراوين لأخبار التحريف إلى:

من يروي هذه الأخبار، وهو ينفي التحريف، وهم الأكثر.

ومن يرويها وهو يقول بالتحريف، أو يجوز نسبة القول به إليه، وهم قليلون جداً.

---

(١) أوائل المقالات (٢٠، ٢١).

(٢) الفصل (٢/ ٢١٣).

(٣) أوائل المقالات (٢/ ٢١٦، ٢١٧).

وبين الطائفتين طائفة ثالثة، يروون هذه الأخبار، ولكن لا وجه لنسبة القول بالتحريف إليهم، وعلى رأسهم الشيخ الكليني، إن لم يترجح القول بأنه من الطائفة الأولى»[١].

ويقول: «ومن هنا لاحظنا أن أكثر من ٩٠٪ من علماء الشيعة ـ الذين عليهم الاعتماد، وإليهم الاستناد في أصولهم وفروعهم، ينفون النقصان عن القرآن نفياً قاطعاً، ولم يقل بنقصانه إلا حوالي الـ ١٥٪ منهم، وهي آراء شخصية لا تمثل رأي الطائفة»[٢].

ويقول محمد أمير القزويني فيما ذكر الألوسي: «أما القول بتحريف القرآن ونقصه فليس من عقائد الشيعة، بل يحكمون بضلال من يقول بتحريفه، وإنما نسب إليهم ذلك الدجالون من أعدائهم»[٣].

وكذلك لطف الله الصافي، في رده على محب الدين الخطيب، نفى عن الشيعة الاثنا عشرية القول بتحريف القرآن[٤].

ومن أهل السنة والجماعة، قام د. ناصر القفاري ببحث هذه المسألة، وبعد جهد كبير خرج بالأمور التالية:

* أن القول بتحريف القرآن نشأ عند الشيعة من القرن الثاني الهجري على أيدي غلاة الشيعة.

* أن أكثر كتب الشيعة المعتمدة قد روت هذا الكفر.

* أن لديهم روايات أخرى تنفي هذا الباطل.

* أن هذه الأسطورة حملت بذاتها باطلها[٥].

* أن بعضهم يعني بالقول بالتحريف تحريف القراءات أو التأويل ونحو ذلك فيقول: «فما دام هذه نهاية الذين أثاروا تلك العقائد الكفرية، فلماذا أثاروا تلك المفتريات وتناقلوها، والجواب واضح من خلال ما سبق أن عرضناه وهو إقناع قومهم وأتباعهم بصحة ما هم عليه من معتقدات، وأن آيات من القرآن قد حذفها الصحابة تشهد لمذهبهم، ولهذا لاحظنا أنهم أيضاً ادعوا نزول كتب إلهية غير القرآن، وفزعوا إلى التفسير الباطني، كل ذلك لإثبات شذوذهم. فإذن تحولت تلك الدعاوى إلى مجرد محاولات للتخلص من الإلزامات الواردة عليهم بخلو كتاب الله مما يثبت عقائدهم، ولكن تلك الروايات كان لها آثارها على فرق الشيعة، بل على الاثنا عشرية نفسها، فإن الإخباريين منهم يقدمون

(١) العدد الرابع (٩)، السنة الثانية ١٤٠٧هـ ص(٨٥).
(٢) المرجع السابق (١١٦).
(٣) الألوسي والتشيع (٩٥).
(٤) انظر: مع الخطيب في خطوطه العريضة (٥٩ ـ ٩٣).
(٥) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية (١/ ٢٩٩ ـ ٣٠٣).

أخبارهم على كتاب الله كما سلف، حتى أشيع بأن الاثنا عشرية لهم مصحف خاص بهم»[١].

٢ ـ لم يذكر النشار حجة علمية في رد ما نسب إلى شيطان الطاق من القول بتحريف القرآن، وأن هناك آيات زيدت فيه، سوى أنه لم يثبت عن جعفر أنه ذمَّه، وقد ذكر الجاحظ أن النظام وبشر بن خالد قد اطلعا على كتاب له في الإمامة، ووجدا فيه أنه ينكر آية من القرآن، فعندما أخبراه بذلك ضحك ولم يرد عليهما.

٣ ـ أحسن النشار حين جزم بأن الشيعة الاثنا عشرية يؤمنون بكتب سرية كالجفر وأشباهه.

وقد قام في هذا العصر أحد علماء الشيعة وهو أكرم بركات العاملي ببحث ممتع حول حقيقة الجفر عند الشيعة، وخرج بالنتائج التالية:

* أن الشيعة تؤمن بأربعة جفار عند الأئمة عليهم السلام وهي: كتاب الجفر، والجفر الأبيض وهو وعاء من جلد شاة يحتوي على كتب مقدسة، والجفر الأحمر وهو وعاء من جلد شاة يحتوي على سلاح رسول الله ﷺ، وجلد الثور وهو وعاء كبير يحتوي على الجفرين الأبيض والأحمر[٢].

* أن كتاب الجفر أملاه النبي ﷺ على علي بن أبي طالب رضي الله عنه من الوحي الذي نزل عليه، فكتب علي في جلد شاة، بمداد ودواة نزلت به الملائكة من السماء، كل ما أملاه عليه من علم ما كان وما يكون إلى يوم القيامة[٣].

* أن الجفر لم ينظر فيه إلا صاحب المنصب الإلهي نبياً كان أو إماماً؛ لأن فيه علوماً لا طاقة لغير نبي أو وصي على تحملها، وقد صيغ بطريقة رمزية لتتسع مساحة الجلد لتلك العلوم كلها[٤].

* أن الجفر الأبيض عبارة عن وعاء من جلد شاة، يحتوي على جملة من الكتب المقدسة وهي:

أ ـ زبور داود.

ب ـ توراة موسى.

جـ ـ إنجيل عيسى.

د ـ صحف إبراهيم.

(١) أصول مذهب الشيعة الإمامية (١/ ٣٠١، ٣٠٢).
(٢) انظر: حقيقة الجفر عند الشيعة (٥٢، ٥٣).
(٣) انظر: المرجع السابق (٥٧ ـ ٦٥).
(٤) انظر: المرجع السابق (٦٩ ـ ٨٠).

هـ ـ كتب الله الأولى.

و ـ مصحف فاطمة.

ز ـ كتاب الجامعة. وفيه علم الحلال والحرام، وما يحتاج الناس فيه إلى المعصومين[(١)].

* أن الجفر الأحمر يحتوي على سلاح تعود نسبته إلى رسول الله ﷺ، يفتحه الإمام المهدي للقتل، ولذا سمِّي بالأحمر رمزاً للدم، كما سمِّي الأبيض بذلك رمزاً للكف[(٢)].

* أن الجفر الرابع هو الجفر المفسر بجلد الثور، وهو عبارة عن وعاء كبير يحتوي الجفرين الأبيض والأحمر[(٣)].

وقام كذلك ببحث جيد حول حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة، ومن أبرز ما أظهر في بحثه ما يلي:

١ ـ أنَّ مصحف فاطمة عبارة عن كتاب مجلد منسوب إلى فاطمة رضي الله عنها ليس قرآناً، ولا يشتمل على أي آية من القرآن ولا على أحكام الحلال والحرام، وإنما يحتوي على مقام النبي الأعظم محمد ﷺ، ومستقبل ذرية الزهراء، وعلم الحوادث، وأسماء الأنبياء والأوصياء، وأسماء الملوك وآبائهم، ووصية كتبتها فاطمة رضي الله عنها.

٢ ـ أن مصحف فاطمة، أملاه عليها جبريل عليه السلام، تسلية لها بعد وفاة أبيها، وأن الذي كتبه هو علي بن أبي طالب الذي كان حاضراً وقت الإملاء، ويبلغ حجمه مثل القرآن ثلاث مرات[(٤)].

وبهذا يرى أنه قد خلص الشيعة من تهمة القول بنقص القرآن، أو القول بأن القرآن الكامل موجود في مصحف فاطمة، ولكنَّه أوقع الشيعة في طوام عظيمة منها:

ـ القول باستمرار نزول الوحي بعد رسول الله ﷺ.

ـ القول بوجود كتب موحاة من الله تعالى غير القرآن، أوحى بها إلى فاطمة رضي الله عنها، وكاتب الوحي هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

ـ القول بأن هناك أموراً لم يبلغها رسول الله ﷺ للناس، واختص بها أهل بيته، والناس في أشد الحاجة إليها.

ـ القول بأن في تلك الكتب علوماً غيبية، وفيها أسماء الأئمة، وأخبار الحوادث، ولكن العجيب أنهم لم يستفيدوا منها في أمور حياتهم.

---

(١) انظر: حقيقة الجفر عند الشيعة (٨١ ـ ٩٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩٩ ـ ١٠١).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٠١).

(٤) انظر: حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة (٤١ ـ ١١١).

وغير ذلك من الطوام العظيمة، والتي يبرأ من القول بها أي مسلم فضلاً عن أن يكون من علماء أهل البيت، والذين تبرؤوا في غير ما مناسبة من القول بأن لديهم كتباً سرية، أو القول بأن الرسول ﷺ اختصهم بشيء من الوحي، وإنما لديهم ما لدى جميع المسلمين: كتاب الله وسنة نبيه ﷺ.

«عن أبي جحيفة قال: قلت لعلي هل عندكم كتاب؟.

قال: لا. إلَّا كتاب الله، أو فهم أعطيه رجل مسلم، أو ما في هذه الصحيفة. قال: قلت: فما في هذه الصحيفة؟ قال: العقل، وفكاك الأسير، ولا يقتل مسلم بكافر»[(١)].

قال ابن حجر: «إنما سأله أبو جحيفة عن ذلك؛ لأن جماعة من الشيعة كانوا يزعمون أن عند أهل البيت ـ لا سيما علياً ـ أشياء من الوحي خصهم النبي ﷺ بها لم يطلع غيرهم عليها، وقد رواه المصنف في الديات بلفظ: «ما عندنا إلا ما في القرآن، إلَّا فهماً يعطى رجل في الكتاب»، فالاستثناء الأول مفرغ، والثاني منقطع، معناه: لكن إن أعطى الله رجلاً فهماً في كتابه فهو يقدر على الاستنباط، فتحصل عنده الزيادة بذلك الاعتبار»[(٢)].

المطلب الخامس

موقف النشار من عقيدة الشيعة الاثنا عشرية في الإمامة والإمام

أولاً: العرض:

١ ـ العقائد في الإمامة:

ذكر النشار أن الشيعة الاثنا عشرية يرون أن الإمامة واجبة سمعاً وعقلاً، وأنها تكون بالنص والتعيين، وهي جزء من العقيدة.

يقول: «يذهب الشيعة إلى أن الإمامة واجبة سمعاً وعقلاً، والإمامة هي جوهر العقيدة الشيعية عامة ـ اثني عشرية وإسماعيلية ـ والشيعة هي التي خرجت في فكرتها عن الإمامة عن إجماع الجمهور»[(٣)].

ويقول: «ولكن المتأخرين من الاثني عشرية ما لبثوا أن وضعوا الأدلة على الإمامة بأنها واجبة، وجزء من العقيدة، ودليلهم الأول: أن الإمامة لطف من الله، وهذا اتجاه معتزلي واضح، ودليلهم الثاني: حفظ الشريعة، وهذا اتجاه عملي، ثم تتابعت الأدلة على ذلك»[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب كتابة العلم (١/ ٢٠٤)، ح(١١١).
(٢) فتح الباري (١/ ٢٠٤).
(٣) نشأة الفكر (٢/ ٢٢٢).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٢٣).

ولم يذكر أدلتهم من القرآن والسنة على أن الإمام هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعد رسول الله ﷺ بلا فصل بشكل منظم، ولكنه ذكر أنهم استدلوا بآيات من القرآن قاموا بتفسيرها تفسيراً خاصاً بهم لتدل على القول بإمامة علي رضي الله عنه.

وذكر قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ٢١٤]، وبين أن الشيعة يقولون بأن هذه الآية نزلت في مكة منذ بدء الإسلام، فجمع رسول الله ﷺ بني عبد المطلب في دار أبي طالب ـ وهم أربعون رجلاً ـ وبلغهم رسالته ـ ثم سألهم: «من الذي يبايعني على ماله»، فبايعته جماعة من المسلمين، وسخر منه من لم يؤمنوا به، ثم سألهم: «من الذي يبايعني على روحه، وهو معيني وولي هذا الأمر من بعدي»، فلم يبايعه أحد، وقام علي ومدَّ يده إليه فبايعه على ماله وروحه ـ وصاحت قريش معيرة أبا طالب: إنه أمر عليك ابنك[1].

وقد علَّق على هذه القصة بقوله: «رأى الشيعة في هذا الحديث الذي ورد بصيغ مختلفة سنداً كبيراً لفكرتهم في النص الجلي على إمامة علي بن أبي طالب وخلافته بعد رسول الله ﷺ. وقد اختلف أهل السنة والجماعة في صحة هذا الحديث، فبينما ذهب إلى صحته البعض جرحه البعض الآخر، ولكن أهل السنة والجماعة لم يروا فيه على الإطلاق مساساً بخلافة أبي بكر»[2].

وذكر حديث الغدير، فقال: «ثم هناك الحديث الهام، حديث الغدير، والذي اتخذه الشيعة سنداً لأحقية علي الكاملة في خلافة المسلمين بعد رسول الله. فقد خرج النبي صلوات الله وسلامه عليه من مكة بعد حجة الوداع، وفي الطريق نزل عليه الوحي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، وكان النبي عند غدير خم، فأمر بالدرجات، وجمع الناس في يوم قائظ، شديد القيظ، ودعا علياً إلى يمينه، وخطب، فقال: «لقد دعيت إلى ربي، وإني مغادركم من هذه الدنيا، وإني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي»، ثم أخذ بيد علي ورفعها، وقال: «يا أيها الناس ألست أولى منكم بأنفسكم، قالوا: بلى. قال: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار». فقال عمر: بخ بخ، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة. ثم عاد الرسول إلى خيمته، ونصب لعلي أخرى بجانبها، وأمر المسلمين أن يبايعوه بالإمامة، ويسلموا له بإمرة المؤمنين جميعاً رجالاً ونساءً»[3].

ولم يعلق عليه سوى بقوله: «هذا هو حديث غدير خم الذي اعتقده الشيعة سنداً

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٦).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٧).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٧).

صريحاً لهم في القول بإمامة علي، وقد اعترف أهل السنة جزئياً بصحة هذا الحديث، وأولوه بأن المقصود من الولاية هنا الولاية الروحية. . أما السلف من الحنابلة المتقدمين فقد أولوا الموالاة بعدم الكراهية، وأنكر السلف المتأخرون الحديث إنكاراً تاماً، ومن العجب أن السلف الذين يكرهون التأويل وينكرونه، يؤولون هنا»[١].

٢ ـ العقائد في الإمام:

ذكر النشار جملة من عقائد الشيعة في الإمام، أبرزها ما يلي:

أ ـ القول بعصمة الإمام من جميع الذنوب عمداً وسهواً، لأنه مصدر الأحكام وحامل العلم الإلهي، فلا يمكن أن يخطئ[٢].

ب ـ القول بأن الإمام يعلم الغيب[٣].

جـ ـ القول بأن الإمام له حق التشريع[٤].

د ـ الاعتقاد بأن للإمام سلطة كونية[٥].

هـ ـ الاعتقاد بغيبة ورجعة الإمام الثاني عشر وأنه المهدي المنتظر[٦].

ثانياً: النقد:

١ ـ العقائد في الإمامة:

أ ـ لم يوضح النشار مذهب الشيعة في حكم الإمامة توضيحاً كافياً، فقد اكتفى بالقول بأنهم يذهبون إلى وجوبها سمعاً وعقلاً، وهذا الأمر ليس فيه اختلاف بينهم وبين أهل السنة والجماعة، ولكن محل الخلاف أنهم يوجبون نصب الإمام ليس على الأمة بل على الخالق ﷻ، فيوجبون ذلك عليه عقلاً؛ لأنه لطف واللطف واجب على الله عقلاً، ولما فيه من حفظ الشريعة.

يقول الإيجي: «نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً. وقالت المعتزلة والزيدية: بل عقلاً. وقال الجاحظ: بل عقلاً وسمعاً. وقالت الإمامية والإسماعيلية: بل على الله، إلا أن الإمامية أوجبوه لحفظ قوانين الشرع، والإسماعيلية ليكون معرفاً لله. وقالت الخوارج: لا يجب أصلاً، ومنهم من فصَّل، فقال بعضهم: يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال قوم: بالعكس»[٧].

---

(١) نشأة الفكر (٢/٢٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/٢٢٥).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/٢٢٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/٢٢٣).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢/٢٢٥).

(٦) انظر: المرجع السابق (٢/٢٢٧).

(٧) المواقف (٣٩٥)، وانظر: المقالات والفرق لسعد القمي (١٩)، والإمامة العظمى للدميجي (٦٧)، ومقدمة =

وقولهم بالوجوب على الله هذا من سوء أدبهم مع الله تعالى، فالله ﷻ أعلى وأجل من أن يوجب عليه أحد من خلقه شيئاً[١]، ولكن الله ﷻ من حكمته شرع شرائع لعباده من أخذ بها اهتدى، ومن تركها ضل وغوى، وقد أوجب على عباده أن يتخذوا لهم إماماً يقوم على مصالحهم وأمور دينهم ودنياهم.

فالإمامة واجبة سمعاً وعقلاً، لكنها على الأمة وليست على الله ﷻ، ولو استعملنا منطق الرافضة لكانت جميع الأحكام التي ينتج عن الالتزام بها حفظ الشريعة واجبة على الله، وليس الإمامة فحسب[٢].

وأيضاً، يقول أهل السنة والجماعة بوجوب أن يكون الإمام ظاهراً غير غائب بخلاف الرافضة الذين يجيزون كون الإمام غائباً عن جميع الناس غير ظاهر لهم، مختف لا يعلم متى يظهر[٣]، ومع هذا يرون في ذلك لطف بالعباد، وقيام على مصالحهم، وحفظ للشريعة، وقد صدق من قال عنهم بأنهم لا عقل عندهم ولا نقل.

يقول الإيجي: «احتج الموجب على الله بأنه لطف، لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة، وأبعد عن المعصية، واللطف واجب عليه تعالى.

والجواب: ـ بعد منع وجوب اللطف ـ أن اللطف إنما يحصل بإمام ظاهر قاهر، وأنتم لا توجبونه، فالذي توجبونه ليس بلطف، والذي هو لطف لا توجبونه»[٤].

ويقول ابن تيمية: «وأيضاً، فالمؤمنون بالمنتظر لم ينتفعوا به، ولا حصل لهم به لطف ولا مصلحة، مع كونهم يحبونه ويوالونه، فعلم أنه لم يحصل به لطف ولا مصلحة لا لمن أقر بإمامته، ولا لمن جحدها. فبطل ما يذكرون أن العالم حصل فيه اللطف والرحمة بهذا المعصوم.. وأمَّا سائر الاثني عشر سوى علي فكانت المنفعة بأحدهم كالمنفعة بأمثاله من أهل العلم والدين، من جنس تعليم العلم والتحديث والإفتاء ونحو ذلك، وأما المنفعة المطلوبة من الأئمة ذوي السلطان والسيف، فلم تحصل لواحد منهم، فتبين أن ما ذكره من اللطف والمصلحة بالأئمة تلبيس محض وكذب»[٥].

ب ـ أوضح النشار مكانة الإيمان بالإمام وموالاته من الدين عند الشيعة الاثنا عشرية، بأن ذلك جزء من العقيدة، ومتمم للتوحيد، وقد بينا صحة ذلك عند الشيعة ورددنا عليه في مبحث سابق.

= تحقيق الرد على الرافضة للقاسم الرسي، تحقيق إمام حنفي عبد الله (١٠).

(١) انظر: منهاج السنة (١/ ٤٤٧ ـ ٤٥٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (١/ ٨٦، ٨٧).

(٣) انظر: أصول الدين للبغدادي (٢٧٣).

(٤) المواقف (٣٩٧).

(٥) منهاج السنة (١/ ١٣٢، ١٣٣).

جـ ـ أصاب النشار في ذكر أن الشيعة الإمامية ترى أن الإمامة بالنص والتعيين الإلهيين وليست بالشورى بين البشر، وأن النبي ﷺ قد نص نصاً جلياً على أن علياً رضي الله عنه هو الإمام بعده.

يقول سعد القمي مبيناً مذهب الشيعة: «وأن النبي ﷺ نصَّ عليه، وأشار إليه باسمه ونسبه، وعينه وقلد الأمة إمامته، وأقامه ونصبه لهم علماً، وعقد له عليهم إمرة المؤمنين..»[(١)].

ويقول الشيخ المفيد: «واتفقت الإمامية على أنَّ رسول الله ﷺ استخلف أمير المؤمنين عليه السلام في حياته، ونص عليه بالإمامة بعد وفاته، وأن من دفع ذلك فقد دفع فرضاً من الدين...

واتفقت الإمامية على أن النبي ﷺ نصَّ على إمامة الحسن والحسين بعد أمير المؤمنين عليه السلام، وأن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً نص عليهما كما نص الرسول ﷺ...

واتفقت الإمامية على أن رسول الله ـ صلى الله عليه وآله ـ نص على علي بن الحسين...

واتفقت الإمامية على أن الأئمة بعد الرسول ﷺ اثنا عشر إماماً، وخالفهم في ذلك كل من عداهم من أهل الملة، وحججهم في ذلك على خلاف الجمهور ظاهرة من جهة القياس العقلي، والسمع المرضي في البرهان الجلي الذي يفضي التمسك به إلى اليقين»[(٢)].

ويقول ابن المرتضى: «والإمامية سميت بذلك لجعلها أمور الدين كلها للإمام، وأنه كالنبي، ولا يخلو وقت من إمام يحتاج إليه في أمر الدين والدنيا... وأجمعوا على أن النص في علي عليه السلام جلي متواتر، وأن أكثر الصحابة ارتدوا وعادوا، وأن الإمام معصوم منصوص عليه، ويظهر عليه المعجز، ويعلم جميع ما تحتاج إليه الأمة، ولا يجوز أخذ شيء من الدين إلا عنه»[(٣)].

ويقول هاشم الدباغ: «يعتقد الشيعة أن الله عز وجل هو الذي يختار من خلقه ما يشاء، ويجعلهم أئمة. قال تبارك وتعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨] وقال سبحانه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يُوقِنُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [السجدة: ٢٤]»[(٤)].

---

(١) المقالات والفرق (١٦)، وانظر: فرق الشيعة للنوبختي (١٩).

(٢) أوائل المقالات (٥، ٦)، وانظر: مروج الذهب للمسعودي (٣/٢٤٨ ـ ٢٤٩).

(٣) المنية والأمل (٢٤). وانظر: مقدمة في أصول الدين لأبي الحسن الخنيزي (٣٤، ٣٥)، ونشأة التشيع والشيعة لمحمد باقر الصدر (٦٣ ـ ٦٩).

(٤) حقيقة الشيعة والتشيع (٥١). وانظر: الألوسي والتشيع لأمير محمد القزويني (١٧٦).

ويكفي في الدلالة على عدم وجود النص على واحد بعينه يكون خليفة بعد رسول الله ﷺ أن هذا الأمر لم يظهر إلا على يد عبد الله بن سبأ في أواخر خلافة عثمان رضي الله عنه حين قال بأن الخليفة لا يكون إلا بالنص والتعيين، وأن النبي ﷺ قد نص على أن الإمام بعده هو علي بلا فصل، وهذا الأمر موجود حتى في كتب الشيعة.

أضف إلى ذلك، أن علياً رضي الله عنه لم يخبر الناس بهذا الأمر، فلم يقل لهم بأن هناك وصية تنص على أنه الإمام بعد رسول الله، وأن هذا أمر الله، فكيف يُخفي على الناس أمراً عظيماً كهذا، وكيف يخفى مثل هذا الأمر على جميع الصحابة ـ رضوان الله عليهم؟ ـ فهذا يبطل القول بأن هناك نص وتعيين على من هو الخليفة بعد رسول الله ﷺ، وسيكون في الفقرة التالية ذكر أبرز الأدلة التي يذكرون فيها النص على إمامة علي بعد رسول الله بلا فصل.

يقول النوبختي عن عبد الله بن سبأ: «وكان ممن أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة، وتبرأ منهم، وقال إن علياً أمره بذلك، فأخذه علي فسأله عن قوله هذا فأقر به، فأمر بقتله فصاح الناس إليه: يا أمير المؤمنين أتقتل رجلاً يدعو إلى حبكم أهل البيت، وإلى ولايتك، والبراءة من أعدائك، فصيره إلى المدائن، وحكى جماعة من أهل العلم من أصحاب علي عليه السلام أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً فأسلم، ووالى علياً عليه السلام، وكان يقول وهو على يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى عليه السلام بهذه المقالة، فقال في إسلامه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله في علي عليه السلام بمثل ذلك، وهو أول من شهر القول بفرض إمامة علي عليه السلام، وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه، فمن هناك قال من خالف الشيعة أن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية»[(١)].

ويقول ابن المرتضى: «ومن أوضح دليل على إبطال ما يدعون من النص على اثني عشر اختلافهم عند موت كل إمام في القائم بعده»[(٢)].

ويقول ابن تيمية: «إن أول من ابتدع الرفض، والقول بالنص على علي وعصمته كان منافقاً زنديقاً أراد إفساد دين الإسلام»[(٣)].

ويقول: «وقد ذكر أهل العلم أن مبدأ الرفض إنما كان من الزنديق عبد الله بن سبأ فإنه أظهر الإسلام وأبطن اليهودية..»[(٤)].

د ـ لم يرد النشار على أدلة الشيعة النقلية التي يستدلون بها على أن الخليفة بعد رسول الله ﷺ هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالنص والتعيين، وقد أحسن في الرد على

(١) فرق الشيعة (٢٢).

(٢) المنية والأمل (٢٥).

(٣) منهاج السنة (٣/ ٢٦١).

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٨/ ٤٨٣).

أدلتهم من القرآن برد عام حين قال بأنها لا تدل على ما ذكروه إلا بتفسيرات مجازية خاصة بهم، وأمَّا رده على الأحاديث فقد كان ضعيفاً جداً، بل مال إلى تصحيحها، وأنها تدل على الإمامة الروحية لا الخلافة، وتفصيل ذلك فيما يلي:

*** الرد على الأدلة من القرآن:**

لم يذكر لهم النشار أدلة من القرآن تؤيد ما ذهبوا إليه، وقد أحسن في ذلك؛ لأنهم، وإن كانوا ذكروا عدة أدلة من القرآن، فإنهم لا يستدلون بها مباشرة، وإنما يستدلون بسبب نزولها، فصار الاستدلال بسبب النزول والحديث لا بالآية، ومع هذا فكل ما ذكروه لا يدل على كلامهم، وذلك لأن أصل كلامهم باطل، فلا يمكن أن تجد حججاً صحيحة تدل على باطل، وقد رد عليها جميعها شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ، في منهاج السنة، فأبطل عليهم أربعين دليلاً، سمَّاها ابن المطهر: براهين.

قال ابن تيمية: «ليس فيما ذكره ما يصلح أن يقبل ظناً، بل كل ما ذكره كذب وباطل، من جنس السفسطة، وهو لو أفاده ظنوناً كانت تسميته براهين تسمية منكرة»[1].

وقد قام د.علي السالوس بجمع أدلة الشيعة من القرآن، وناقشها، وخرج من بحثه ناقماً عليهم، ومما قال في الخاتمة:

«ظهر أن عقيدة الإمامة عند المذهب الجعفري لا تستند إلى شيء من القرآن الكريم، واستدلالاتهم تنبني على روايات متصلة بأسباب النزول، وتأويلات انفردوا بها، ولم يصح شيء من هذا ولا ذاك بما يمكن أن يكون دليلاً يؤيد مذهبهم»[2].

ويقول: «غلاة الجعفرية لم يكتفوا بالتأويلات الفاسدة، ووضع الروايات كأسباب للنزول، وإنما أقدموا على ما هو أشنع من هذا وأشد جرماً، ذلك أنهم قالوا بتحريف القرآن، وحذف اسم علي منه في أكثر من موضع.. والذي جرفهم إلى هذا عقيدتهم في الإمامة، وجعلهم إياها ركناً من أركان الإيمان»[3].

*** الرد على استدلالهم بالسنة:**

* ـ ذكر النشار استدلالهم بسبب نزول قول الله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [٢١٤]، والذي فيه النص الصريح على أن علياً خليفة بعد رسول الله ﷺ منذ بدء الإسلام، وذكر أن هناك خلافاً بين أهل السنة في تصحيح ذلك النص.

وهنا عدة ملحوظات:

أن الرواية المذكورة مكذوبة، يظهر كذبها من إسنادها ومتنها، فهذه الرواية قد رواها

(١) منهاج السنة (٧/٧).

(٢) الإمامة عند الجعفرية، والأدلة من القرآن الكريم (٧٠).

(٣) المرجع السابق (٧١).

ابن جرير[١] والبغوي[٢] بإسناد فيه كذاب وضاع شيعي هو أبو مريم عبد الغفار بن القاسم الكوفي، قال عنه علي بن المديني: «كان يضع الحديث» ذكر ذلك ابن حجر في ترجمته[٣].

ورواها كذلك ابن أبي حاتم بإسناد فيه رافضي خبيث وهو عبد الله بن عبد القدوس[٤].

ورواها الثعلبي بإسناد فيه مجاهيل، وضعفاء متهمين، كما سيأتي في كلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ:

يقول ابن تيمية: «الثالث: أن هذا الحديث كذب عند أهل المعرفة بالحديث، فما من عالم يعرف الحديث إلا وهو يعلم أنه كذب موضوع، ولهذا لم يروه أحد منهم في الكتب التي يرجع إليها في المنقولات؛ لأن أدنى من له معرفة بالحديث يعلم أن هذا كذب.

وقد رواه ابن جرير والبغوي بإسناد فيه عبد الغفار بن القاسم بن فهد أبو مريم الكوفي، وهو مجمع على تركه، كذبه سماك بن حرب وأبو داود، وقال أحمد: ليس بثقة، عامة أحاديثه بواطل. قال يحيى: ليس بشيء. قال ابن المديني: كان يضع الحديث، وقال النسائي وأبو حاتم: متروك الحديث. وقال ابن حبان البستي: كان عبد الغفار بن قاسم يشرب الخمر حتى يسكر، وهو مع ذلك يقلب الأخبار، لا يجوز الاحتجاج به، وتركه أحمد ويحيى.

ورواه ابن أبي حاتم، وفي إسناده عبد الله بن عبد القدوس، وهو ليس بثقة، وقال فيه يحيى بن معين: ليس بشيء، رافضي خبيث. وقال النسائي: ليس بثقة. وقال الدارقطني: ضعيف.

وإسناد الثعلبي أضعف؛ لأن فيه من لا يعرف، وفيه من الضعفاء والمتهمين من لا يجوز الاحتجاج بمثله في أقل مسألة»[٥].

وقد أخرج هذه الروايات ابن كثير في تفسيره، وحكم على السياق المذكور بأنه تفرد به عبد الغفار بن القاسم، وقال عنه: «متروك، كذاب، شيعي، اتهمه علي بن المديني، وغيره بوضع الحديث، وضعفه الأئمة ـ رحمهم الله»[٦].

ذكر في هذه الرواية أموراً تدل على بطلانها، مثل قوله جمع بني عبد المطلب في دار

---

(١) انظر: جامع البيان (١٧/ ٦٦١).
(٢) انظر: تفسير البغوي (معالم التنزيل) (٦/ ١٣١).
(٣) انظر ترجمته في: لسان الميزان (٤/ ٤١٢ ـ ٤١٤)، وقال عنه ابن حجر: رافضي، ليس بثقة.
(٤) انظر: ترجمته في الكاشف (٢/ ٩٤)، قال عنه ابن معين: رافضي ليس بشيء.
(٥) منهاج السنة (٧/ ٣٠٢، ٣٠٣).
(٦) تفسير ابن كثير (٦/ ١٨٠).

أبي طالب، وكان عددهم أربعون رجلاً، وهذا من الكذب المفضوح، فإن بني عبد المطلب لم يبلغوا ذلك العدد في حياة النبي ﷺ فضلاً عن وقت نزول تلك الآية.

يقول ابن تيمية: «فإن بني عبد المطلب لم يعقب منهم باتفاق الناس إلا أربعة: العباس وأبو طالب والحارث وأبو لهب. وجميع ولد عبد المطلب من هؤلاء الأربعة وهم بنو هاشم.

ولم يدرك النبوة من عمومته إلَّا أربعة: العباس وحمزة وأبو طالب وأبو لهب، فآمن اثنان وهما: حمزة والعباس، وكفر اثنان..

وأمَّا العمومة وبنو العمومة، فأبو طالب كان له أربعة بنين: طالب وعقيل وجعفر وعلي، وطالب لم يدرك الإسلام، وأدركه الثلاثة..

وأمَّا العباس فبنوه كلهم صغار، إذ لم يكن فيهم بمكة رجل، وهب أنهم كانوا رجالاً فهم: عبد الله وعبيد الله والفضل، وأمَّا قثم فولد بعدهم..

وأما الحارث بن عبد المطلب وأبو لهب فبنوهما أقل، والحارث كان له ابنان.. وكذلك بنو أبي لهب تأخر إسلامهم إلى زمن الفتح، وكان له ثلاثة ذكور..

فهؤلاء بنو عبد المطلب لا يبلغون عشرين رجلاً، فأين الأربعون»[(١)].

وذكر فيها أنه كان يعد من أجاب دعوته بأن له الإمارة من بعده، والذي علم بالضرورة من دعوة النبي ﷺ أنه كان يعد من أجابه بالجنة، ولا يعد بالخلافة ولم تكن هناك دولة أصلاً، وكذلك لو أجابه أكثر من واحد، فكيف يكون ترتيبهم في الخلافة، وقد أجابه أيضاً بعض بني عبد المطلب فيما بعد، وفي أول الإسلام أيضاً، وهذا مما يدل على كذب هذه الرواية.

وأيضاً، لم يثبت عن علي رضي الله عنه أنه استشهد بهذه القصة على أن لديه عهد ووعد من رسول الله ﷺ بالخلافة من بعده.

أن هذه القصة ثابتة في الصحيحين[(٢)] وغيرهما بلفظ مختلف تماماً، وليس فيها وعد بالخلافة، ولا وصية ولا شيء من ذلك، بل الثابت أن النبي ﷺ لما نزلت عليه آية ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء: ٢١٤] صعد الصفا، ودعا بطون قريش، ودعاهم إلى التوحيد، وحذرهم من الشرك، وبيَّن لهم أنه نذير لهم بين يدي عذاب شديد.

وكل هذا يدل على أن القصة التي ذكروها باطلة سنداً ومتناً، فاكتفاء النشار بالقول بأن هناك من صححها وهناك من ضعفها، ولكن أهل السنة والجماعة لم يروا فيها على الإطلاق مساساً بخلافة أبي بكر رضي الله عنه، تقصير كبير منه.

---

(١) منهاج السنة (٧/ ٣٠٥، ٣٠٦).

(٢) انظر: صحيح البخاري (٦/ ١١) وصحيح مسلم (١/ ١٩٢).

اعتبار النشار استدلالهم بحديث الغدير قوي، وتعجبه من السلف لتأويلهم الموالاة بعدم الكراهية ليس بصحيح، ويظهر ذلك من وجوه عديدة منها:

أنَّ حديث الغدير، ثبت في صحيح مسلم، عن زيد بن أرقم قال: قام رسول الله ﷺ يوماً فينا خطيباً بماء يدعى خُمّاً بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكر، ثم قال:

«**أمَّا بعد، ألا أيها الناس، فإنما أنا بشر يوشك أن يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين، أولهما: كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله، واستمسكوا به**»، فحث على كتاب الله ورغب فيه، ثم قال: «**وأهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي، أذكركم الله في أهل بيتي**»، فقال له حصين: ومن أهل بيته يا زيد؟ أليس نساؤه من أهل بيته؟

قال: نساؤه من أهل بيته، ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده.

قال: ومن هم؟

قال: هم آل علي وآل عقيل وآل جعفر وآل عباس.

قال: كل هؤلاء حرم الصدقة؟

قال: نعم»[(١)].

فهذا حديث الغدير، ليس فيه إلا الحض على التمسك بكتاب الله، والوصية بالإحسان إلى آل بيت رسول الله ﷺ، وليس فيه ذكر الوصية بمن سيخلفه بعد وفاته.

ومن فهم من أهل العلم أن المراد من الحديث الحض على التمسك بالكتاب وأقوال آل البيت، قال: بشرط إجماعهم على ذلك.

أن هناك فرق بين الوَلاية بالفتح، والوِلاية بالكسر، فالأولى تعني: المحبة، والثانية تعني الإمارة، والرسول ﷺ لما علم أن هناك من كان ينقم على علي بن أبي طالب رضي الله عنه بعض الأشياء، حض ﷺ على محبة علي وتوليه، وأن محبته من الإيمان، وبغضه من النفاق[(٢)]، هذا على التسليم بصحة الرواية «من كنت مولاه فعلي مولاه».

٢ ـ العقائد في الإمام

أ ـ القول بعصمة الإمام:

لقد أحسن النشار في تقرير إثبات عقيدة عصمة الإمام عند الشيعة، فهم يرون أن الإمامة منصب إلهي كالنبوة، ويعتقدون وظائف للإمام لم ترد لا في الكتاب ولا في السنة، مثل كونه حافظ الشريعة، والقائم عليها، والمفسر لها، والمانع عنها التحريف

---

(١) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه (٤/ ١٨٧٣)، ح(٢٤٠٨).

(٢) انظر: مختصر التحفة الاثنا عشرية (١٦٠).

والتزييف، وهو في الوقت ذاته لديه من الصفات العظيمة، كعلم الغيب، ومعرفة حقائق الأشياء ونحو ذلك، مما يجعله معصوماً عن الخطأ والزلل بالكلية.

يقول الشيخ المفيد: «وأقول، إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء عليهم السلام في تنفيذ الأحكام، وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، وتأديب الأنام، معصومون كعصمة الأنبياء، وإنهم لا يجوز منهم صغير إلا مثل ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء، وإنه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين، ولا ينسون شيئاً من الأحكام، وعلى هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منهم»[(١)].

ويقول المجلسي: «اعلم أن إجماع علماء الإمامية قد انعقد على أن الإمام معصوم من جميع الذنوب صغيرة كانت أم كبيرة، من أول العمر إلى آخره، فلا يقع منهم ذنب أصلاً لا عمداً ولا نسياناً ولا سهواً ولا غير ذلك»[(٢)].

ويقول محمد رضا المظفر: «إن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن من سن الطفولة إلى الموت عمداً وسهواً، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان»[(٣)].

وقد أطال د. أحمد صبحي بحث هذه العقيدة في كتابه نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثنا عشرية، وخرج بالقول بأنها أهم صفة عند الشيعة في الإمام وعليها يبنون كثيراً من الأحكام[(٤)].

وذكر كذلك د. ناصر القفاري، آثاراً سيئة لهذه العقيدة على الشيعة الاثنا عشرية إلى اليوم ومنها:

* أنهم يعملون بما يؤثر عن الأئمة عندهم كما يعمل أهل السنة بالقرآن والسنة.

* وأنهم يغلون في قبورهم وأضرحتهم بسبب مغالاتهم في العصمة حتى وصفوهم بصفات لا تليق إلا بالله.

* وكذلك فهم يعتبرون مجتهديهم في العصر الحاضر لهم مكانة مثل مكانة الإمام، ولذلك فهم لا يردون عليهم أبداً، ويطيعونهم طاعة مطلقة[(٥)].

ومما لا شك فيه، أن هذه العقيدة في الأئمة عندهم، أو في إمام المسلمين المتولي عليهم ولاية عامة، باطلة، ولا يلزم في الوالي أن يكون معصوماً من الخطأ والسهو، فهذا

(١) أوائل المقالات (١٩)، وانظر: (٤، ٦٦) من الكتاب نفسه.
(٢) دراسة عن الفرق، د. جلي (٢٠٣).
(٣) عقائد الإمامية (٦٧)، وانظر: المقالات والفرق (١٧)، وفرق الشيعة (١٩)، والاحتجاج للطبري (٢٢٨)، ودعائم الإسلام (٤٦). وحقيقة الخلاف (١٤).
(٤) انظر: نظرية الإمامة (١٠٤ ـ ١٤٢).
(٥) انظر: أصول مذهب الشيعة الإمامية (٨٠٠).

يعني أنه خارج عن طبيعة البشر، ولا يجب على الأمة طاعتهم في كل ما يقولون، بل إذا أمروا بالمعصية فإن الواجب عدم طاعتهم فيها، وقد ثبت عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه البراءة من ادعاء العصمة، وقد خالف الحسين بن علي الحسن رضي الله عنهم في بعض المسائل، فلو كان الأئمة معصومين ما وقع بينهم الخلاف، والأهم من ذلك كله، أنه لم يرد في الكتاب ولا في السنة إثبات العصمة لأحد من البشر، سوى الرسل فيما يبلغونه عن الله، وعن فواحش الذنوب[١]، كما تقدم في بحث عصمة الرسل في مبحث سابق.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أول من ابتدع هذه العقيدة هو عبد الله بن سبأ، وقد أراد قتله علي رضي الله عنه لكنه هرب منه[٢].

ب ـ القول بأن الإمام يعلم الغيب:

لقد أحسن النشار في إثبات أن من عقائد الشيعة في الإمام: علم الغيب، فقد ذكر غير واحد من الشيعة أنها من عقائدهم في الإمام، وهذا لا شك فيه، فهي من لوازم قولهم بعصمة الإمام عن الخطأ، فكل ما يخبر به سواء في الماضي أو الحاضر أو المستقبل كله حق وصدق، وذلك عن طريق الإلهام أو الرؤى أو الكتب الخاصة أو حتى مكالمة الملك له دون رؤية.

يقول الكليني: «وقد ورث الأئمة علم النبي وعلم الأنبياء جميعاً، فعندهم علم جميع الكتب المنزلة التي نزلت من عند الله، وأنهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها»[٣].

ونسب إلى جعفر الصادق القول بأنه أعلم من موسى والخضر؛ لأنهما أعطيا علم ما كان، وهو أعطي علم ما كان وما سيكون حتى قيام الساعة[٤].

وذكر سعد القمي اختلافهم في علم الإمام قبل البلوغ، وأما بعد البلوغ فلا خلاف عندهم أن الله يعلمه بأنواع كثيرة من العلم منها كما يقول: «الإلهام، والنكت في القلب، والنقر في الأذن، والرؤيا في النوم، والملك المحدث له، ووجوه رفع المنار له، والعمود، والمصباح، وعرض الأعمال عليه؛ لأن ذلك كله قد صح بالأخبار الصحيحة القوية الأسانيد أنها من علامات علوم الإمام وجهاتها، فلا يجوز دفعها وردها ولا تكذيب مثلها لصحة مخارجها»[٥].

---

(١) انظر: مختصر منهاج السنة (٢/ ٥٦٤ ـ ٥٩٤)، وعقائد الشيعة في الميزان، د. محمد كامل الهاشمي (١٠٥)، وأصول مذهب الشيعة (٧٩٢)، ودراسة عن الفرق (٢٠٣) فما بعدها.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٤/ ٥١٨).

(٣) الكافي (١/ ٢٢٣).

(٤) انظر: المصدر السابق (١/ ٢٦٠).

(٥) المقالات والفرق (٩٧)، وانظر: الاحتجاج للطبرسي (٢/ ٢٣٠ ـ ٢٣٢). وأوائل المقالات (٢١)، وعقائد الشيعة في الميزان (١١٥) وحقيقة الخلاف بين علماء الشيعة وجمهور المسلمين (١٤).

ولم يرد النشار على هذه العقيدة عند الشيعة، لوضوح بطلانها فهي مخالفة لنصوص الكتاب والسنة وعلماء الأمة، ومنهم علي بن أبي طالب وذريته، في أنه لا يعلم الغيب إلا الله[(١)].

جـ ـ القول بأن للإمام سلطة تشريعية:

قد أحسن النشار في تقرير إثبات هذه العقيدة عند الشيعة، وهي من لوازم قولهم بعصمة الإمام، ومصادر العلم المتنوعة التي تمده به، فلا بد أن يكون كل ما يقوله تشريع لهم، وقياسه كله حق، فهو عندهم قائم مقام النبي.

يروي الكليني في كتابه أن الله تعالى: «خلق محمداً وعلياً وفاطمة فمكثوا ألف دهر، ثم خلق جميع الأشياء، فأشهدهم خلقها وأجرى طاعتهم عليها، وفوض أمورها إليهم، فهم يحلون ما يشاؤون، ويحرمون ما يشاؤون»[(٢)].

ولا شك في بطلان هذه العقيدة، فالتشريع ملك لله وحده لا شريك له، ومن خصائص ربوبيته، قال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١].

ومن أطاع في تحليل ما حرمه الله، وتحريم ما أحله الله أحداً من البشر معتقداً حلَّ ذلك فقد أشرك في الألوهية إضافة إلى الشرك في الربوبية، يقول تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ﴾ [التوبة: ٣١].

ومع أن الشيعة تعتقد أن للأئمة حق التشريع، فهم يرون أن للأئمة حق كتمان بيان الحلال والحرام، بل حق إضلال الناس في إعطائهم غير الحقيقة، والناس يجب أن يكونوا عبيداً للأئمة، يطيعونهم في جميع أقوالهم.

يقول: د. ناصر القفاري: «وهكذا يفترون الكذب، فالأئمة ـ كما تقول أخبارهم ـ هم المشرعون، وأمر التحليل والتحريم بأيديهم، ولهم حق كتمان ما يحتاج الناس إليه حتى أركان الإسلام وأصوله، إن شاؤوا أجابوا الناس، وإن شاؤوا منعوهم، ولذلك ظل الشيعة في جهل في أمر الحج ـ كما يشهدون على أنفسهم ـ إلى زمن الباقر؛ لأنهم لا يأخذون مما رواه الصحابة عن رسول الله ﷺ، وإنما يأخذون ما جاء عن الأئمة، والأئمة كتموا أمر المناسك عليهم»[(٣)].

د ـ القول بأن للإمام سلطة كونية:

من الثابت في عقائد الشيعة في الإمام أنه يتصرف في الأرض وفي السماء وفي أمور الدنيا وأمور الآخرة كيف يشاء، كما ذكر النشار، وذلك لأن الله أعطاه هذه السلطة.

---

(١) انظر: دراسة عن الفرق (٢٠٣).

(٢) أصول الكافي (١/ ٤٤١).

(٣) أصول مذهب الشيعة الإمامية (٢/ ٤٨٨).

يقول الكليني فيما يرويه عن جعفر الصادق قوله: «أما علمت أن الدنيا والآخرة للإمام يضعها حيث يشاء، ويدفعها إلى من يشاء، جائز له ذلك من الله»[(١)].

وقد علل الدكتور أحمد صبحي هذه العقائد الخيالية الغالية بأنها عبارة عن تنفيس عن الحزن والكآبة التي أصابت الشيعة حين رأت أن أئمتها ليس لهم الملك والخلافة، فأهالوا عليهم ملكاً من نوع آخر، يتعلق بتدبير الكون، والاطلاع على الغيب، ونحو ذلك.

يقول: «وهكذا أمكن إشباع الخيال، والتنفيس عن غضب النفوس بتخيل الأئمة يملكون الأرض وما عليها؛ لأنهم في الواقع ما ملكوا ولا حكموا إلَّا مدة غير مستقرة لعلي، ولو أن آل البيت تمكنوا في الأرض، وتقلدوا الخلافة لأصبحت ترهات الجامعة وصحيفة فاطمة والجفر وميراث الأنبياء غير ذات موضوع»[(٢)].

هـ الغيبة والرجعة للإمام الثاني عشر:

لقد نسج الشيعة الاثنا عشرية حول إمامهم الأخير أنواعاً من الخرافات والأساطير، رغم أن هناك من يثبت أن الحسن العسكري مات ولم يعقب ولداً.

ولكن الشيعة ترى أن الحسن العسكري قد تزوج سراً بإحدى الجواري، وهي مليكة حفيدة ملك الروم، بعد قصة خيالية غرامية، وفيها أن الرسول ﷺ خطبها للحسن العسكري من المسيح ووصيه سمعون الذي تعتبر مليكة من نسله، فوهبها المسيح زوجة للحسن، وقد أنجبت له محمد المهدي[(٣)].

وكما ذكر النشار، فإن الشيعة تعتقد أنه غاب غيبة صغرى بعد أيام من وفاة والده عام ٢٦٠هـ، وكان خلالها يلتقي بالوسطاء، ثم غاب الغيبة الكبرى، عام ٣٢٩هـ، ولم يظهر إلى اليوم وهم ينتظرون رجعته وظهوره مرة أخرى، ويعتقدون أنه هو المهدي المنتظر الذي يملأ الأرض عدلاً ونوراً، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً[(٤)].

وقد حاول موسى الموسوي في تصحيحه، أن يثبت الغيبة الصغرى فحسب، وأنه ما زال بالإمكان الاتصال مباشرة لبعض الأشخاص بالمهدي المختفي، ويعتبر القول بالغيبة الكبرى مؤامرة لضرب الشيعة في عقائدها وعباداتها، من أجل ابتداع القول بولاية الفقيه، وأن له الطاعة المطلقة، ويعطى الخمس، ويرى القول بأن الولاية الروحية والخلافة السياسية منصب واحد قول وضع من أجل التفريق بين السنة والشيعة.

(١) الكافي (١/ ٤٠٧).
(٢) نظرية الإمامة (١٥٥).
(٣) انظر: عقائد الشيعة في الميزان (١٢٢ ـ ١٢٦).
(٤) انظر: الشيعة والتصحيح. موسى الموسوي (٦١).

أو يكون التصحيح عنده بالاعتقاد بالغيبة الكبرى دون أن تلحق بها أي شيء من البدع، وينتظر خروجه فحسب، ويكون للفقهاء حق الاجتهاد في الأحكام، وليس لهم خمس من أموال المسلمين، وليسوا في منصب إلهي؛ لأن المهدي المختفي لم يفقد سلطته بسبب غيبته[١].

(١) انظر: المتآمرون على المسلمين الشيعة ـ من معاوية إلى ولاة الفقه. وهذا الكتاب يوضح فكرة التصحيح عن الموسوي تماماً. وانظر: الشيعة والتصحيح (٦١ ـ ٧٨).

الفصل الرابع

موقف النشار من غلاة الشيعة

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من السبئية.
- المبحث الثاني: موقف النشار من المختارية أو الكيسانية.
- المبحث الثالث: موقف النشار من الخطابية.
- المبحث الرابع: موقف النشار من فرقة الإسماعيلية.

المبحث الأول

موقف النشار من السبئية

وفيه تمهيد ومطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من عبد الله بن سبأ.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد السبئية.

* * *

تمهيد

السبئية فرقة شيعية غالية، تنسب إلى عبد الله بن سبأ اليمني اليهودي، الملقب بابن السوداء، وهذه الفرقة هي أصل التشيع في معناه الاصطلاحي، كما مرَّ معنا، ولها أقوال عديدة غالية منها:

١ ـ القول بأن النبي ﷺ لم يمت، وإنما رفع كما رفع عيسى عليه السلام.

٢ ـ القول بالوصية والتعيين، أي أن النبي ﷺ وصَّى بالإمامة لعلي رضي الله عنه، فهو النائب والقائم مقام النبي ﷺ، وهو خليفته بالنص الإلهي عليه بعينه، ولذلك فكل من سبقه من الخلفاء يعتبرون مغتصبين لها، فهو أول من أظهر الطعن والسب في الصحابة، لا سيما الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم.

٣ ـ القول بالتوقف والغيبة والرجعة، أي التوقف في موت علي رضي الله عنه وأنه غائب غيبة مؤقتة، وسيرجع للظهور مرة أخرى، مع اختلاف يسير بينهم في تفاصيل ذلك.

٤ ـ القول بألوهية علي رضي الله عنه، وقد تدرجوا في غلوهم هذا، حين اعتقدوا في البداية أنه وصي، ثم قالوا بنبوته، ثم قالوا بحلول جزء من الألوهية فيه، ثم قالوا بألوهيته[(١)].

وقد تعرض النشار لوجود عبد الله بن سبأ هل هو حقيقة أو خيال، ثم عرض أبرز عقائد السبئية، وسيكون في هذا المبحث ـ بمشيئة الله ـ عرض ونقد لآراء النشار فيما سبق من خلال المطلبين التاليين.

المطلب الأول

موقف النشار من شخصية عبد الله بن سبأ

أولاً: العرض:

يميل النشار إلى أنَّ ابن سبأ شخصية خيالية لا وجود لها متابعاً في ذلك رأي كاتبي الشيعة د. علي الوردي، ود. كامل الشيبي، ويذكر احتمالين لكشف حقيقة شخصية عبد الله بن سبأ وهما:

١ ـ أن تكون شخصية ابن سبأ شخصية موضوعة.

٢ ـ أن تكون رمزاً إلى شخصية عمار بن ياسر رضي الله عنهما.

يقول: «ومن المحتمل أن تكون شخصية عبد الله بن سبأ شخصية موضوعة، أو أنها رمزت إلى شخصية ابن ياسر.. ومن المحتمل أن يكون عبد الله بن سبأ هو مجرد تغليف لاسم عمار بن ياسر.. أرى أن كل هذا محتمل، وأن الأمويين أخفوا اسم عمار بن ياسر الصحابي الكبير تحت اسم ابن سبأ حتى لا تثور ثائرة أهل الشام، حين يعلمون أن ابن ياسر والملتفين حوله هم أتباع علي»[(٢)].

ويرى أن عقائد السبئية قد وجدت فعلاً، فقام الناصبة بتحميل تلك العقائد لعمار بن ياسر رضي الله عنهما، والذي لم يقل بها قطعاً.

يقول: «إني أقول: إنه من المرجح أن يكون عبد الله بن سبأ هو عمار بن ياسر، ومن المرجح أن النواصب حملوا كذباً عمار بن ياسر كل تلك الآراء التي لم يعرفها قط، ولم يقل بها قطعاً»[(٣)].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/٨٦)، والتنبيه والرد (١٨)، والفرق بين الفرق (٢١)، والملل والنحل (١٧٤)، والتبصير في الدين (١٠٠، ١٠٣، ١٠٤)، والمقالات والفرق (٢٠، ٢١)، وفرق الشيعة (٢٢، ٢٣)، وعبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام.

(٢) نشأة الفكر (٢/٣٩).

(٣) المرجع السابق نفسه.

ثانياً: النقد:

لقد وقع النشار تحت تأثير شيعي شديد لم يميز بسببه بين البراعة في الكلام، وبين صدق الكلام، فاعتبر براعة الوردي والشيبي في سبك الكلام ونظمه حقائق جديدة تجلي شخصية عبد الله بن سبأ، وخالف بذلك المنهج العلمي الذي طالما ركز عليه وأكثر الحديث حوله، ويظهر هذا في الأمور التالية:

١ ـ ذكر أن المصادر السنية وكذلك الشيعية مجمعة على أن عبد الله بن سبأ شخصية حقيقية، فهو يمني يهودي غالي.

يقول: «وتجمع المصادر السنية والشيعية أن عبد الله بن سبأ كان يهودياً يمنياً فأظهر الإسلام»[١].

٢ ـ ذكر النشار أن مؤرخي الشيعة المتقدمين يثبتون حقيقة شخصية ابن سبأ، ولا يشكون فيها.

يقول: «أما مؤرخو الشيعة الأقدمين، فقد اعتبروا عبد الله بن سبأ حقيقة تاريخية لا شك فيها»[٢].

٣ ـ إقرار النشار أن العقائد المنسوبة لعبد الله بن سبأ كانت موجودة في تلك الفترة، ولا يُشَكُّ في وجودها[٣]، فهل يعقل أن توجد عقائد يحاربها الناس ومنسوبة إلى شخص، ثم يكون ذلك الشخص وهماً وخيالاً لا حقيقة له؟.

٤ ـ تصديق النشار كلام الوردي والشيبي الواضح البطلان، وهو كذب من لا يعرف كيف يكذب، فلو كانت الناصبة تريد تشويه صورة عمار بن ياسر، فلم لا تنسب عقائد السبئية إليه، وإنما تنسبها إلى شخص آخر هو عبد الله بن سبأ، ولا يعرف الناس على مدار التاريخ أنهم كانوا يقصدون عمار بن ياسر حتى اكتشف هذه الحقيقة الوردي والشيبي، وصدقهما النشار في ذلك.

٥ ـ ترك النشار الحقائق العلمية، وأقوال المؤرخين عامة، وأقوال مؤرخي الفرق خاصة من السنة والشيعة، وأخذ بأقوال قائمة على الظن من أجل تبرئة الشيعة من أن يكون مصدرهم في أقوالهم الغالية قد جاءت من أصل يهودي، وقد اعترف كبار الشيعة بهذه المشكلة مثل سعد القمي والنوبختي.

يقول القمي عن عبد الله بن سبأ: «وكان أول من أظهر الطعن على أبي بكر وعمر وعثمان والصحابة، وتبرأ منهم، وادعى أن علياً عليه السلام أمره بذلك، . . وهو أول من شهد

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٣٦).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٩).

بالقول بفرض إمامة علي بن أبي طالب، وأظهر البراءة من أعدائه، وكاشف مخالفيه وأكفرهم، فمن ههنا قال من خالف الشيعة إن أصل الرفض مأخوذ من اليهودية..»[١].

وقد ذكر الأشعري[٢] والملطي[٣] والشهرستاني[٤] والإسفراييني[٥] عقائد عبد الله بن سبأ وصفاته على وجه التفصيل، وقام د. سليمان العودة ببحث معاصر حول حقيقة ابن سبأ، فخرج بقوله: «عبد الله بن سبأ شخصية تاريخية واقعة تؤكدها الدراسة الموضوعية، ولا يعذر بانكارها أو التشكيك فيها الباحثون وأصحاب المناهج العلمية»[٦].

المطلب الثاني

موقف النشار من عقائد السبئية

أولاً: العرض:

أجمل النشار عقائد السبئية في ثلاثة آراء:

١ ـ الوصية:

وشرحها بقوله: «أي: أن علياً وصي للرسول، فالإمامة له نصاً»[٧].

٢ ـ معراج علي الروحي:

أي صعود علي رضي الله عنه إلى السماء، ولم يقتل، وإنما الذي قتل هو شبيهه، وأنه سينزل وينتقم من أعدائه في الحياة الدنيا.

٣ ـ ألوهية علي رضي الله عنه:

أي أن علياً إله العالمين، لكنه توارى عن خلقه سخطاً عليهم، وسيظهر، وذكر أن بعضهم يرى أن علياً في السحاب، والرعد صوته، والبرق سوطه، ولذلك فإنهم إذا سمعوا صوت الرعد أو رأوا السحاب قالوا: السلام عليك يا أمير المؤمنين[٨].

ويرى أن في هذه الآراء أول بذور أفكار التوقف والمهدية والغيبة والرجعة، والقول بتناسخ الجزء الإلهي في الأئمة بعد علي[٩].

(١) المقالات والفرق (٢٠)، وانظر: فرق الشيعة (٢٢).
(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٨٦).
(٣) انظر: التنبيه والرد (١/ ١٧، ١٨).
(٤) انظر: الملل والنحل (١/ ١٧٤).
(٥) انظر: التبصير في الدين (١٠٠، ١٠٣، ١٠٤).
(٦) انظر: عبد الله بن سبأ، وأثره في أحداث الفتنة (١١٠).
(٧) نشأة الفكر (٢/ ٤٠).
(٨) النظر: المرجع السابق نفسه.
(٩) المرجع السابق (٢/ ٤١).

ويقول حاكماً عليها: «إنها لا تمثل في أول الأمر فرقة، ولكن هي الآراء الفوكلورية محملة بالحشو اليهودي والغنوصي والتي تنتشر ممجدة الأبطال الكبار حين يموتون، ويشعر أتباعهم بالحسرة»[١].

ثانياً: النقد:

ما ذكره النشار من العقائد المنسوبة للسبئية كلها ثابتة عنهم، وهناك عقائد أخرى أيضاً لم يذكرها وهي في غاية الخطورة مثل:

١ ـ عقيدتهم في القرآن بأنه ناقص:

فالسبئية تعتقد أن القرآن الذي في أيدينا ما هو إلَّا جزء من تسعة أجزاء القرآن الكامل، والذي علمه عند علي رضي الله عنه.

يقول الحسن بن محمد ابن الحنفية في رسالته المشهورة برسالة الإرجاء: «ومن خصومة هذه السبئية التي أدركنا، إذ يقولوا: هُدينا لوحي ضل عنه الناس، وعلم خفي، ويزعمون أن نبي الله كتم تسعة أعشار القرآن، ولو كان الله كاتماً شيئاً لكتم شأن امرأة زيد ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِىٓ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، وقوله: ﴿لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ﴾ [التحريم: ١]، وقوله: ﴿لَقَدْ كِدتَّ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْـًٔا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٤]»[٢].

٢ ـ الوقف في وفاة النبي ﷺ:

فالسبئية تعتقد أن رسول الله ﷺ لم يمت، وإنما رفع، وسينزل في الحياة الدنيا، لذلك فهم يرون أن النبي ﷺ أوصى علياً بالأمة حال غيبته، وعينه خليفة نائباً عنه بالقول الصريح، فهو مكمل لرسالة محمد ﷺ.

فعقيدة التوقف في الأمة، أول من ابتدعها السبئية، فقالت بالوقف في النبي ﷺ، ثم في علي، ومما يتبع عقيدة التوقف عقيدة الغيبة والرجعة، أي الظهور بعد الاختفاء، أو الحياة بعد الموت، وكل هذه العقائد منشؤها هو ابن سبأ[٣].

٣ ـ سب الصحابة:

يعتبر ابن سبأ وأتباعه أول من أظهر الطعن في الخلفاء، وأعلن سبهم، وجعل ذلك من القرب التي يتقرب بها إلى الله تعالى[٤].

٤ ـ القول بالبداء:

فالسبئية يزعمون أن الله عز وجل تبدو له البداوات، أي أنه يقضي بشيء، ثم يبدو له بعد

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٤١).
(٢) عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة (٢٠٥).
(٣) انظر: غلاة الشيعة، فتحي الزغبي (٨٣، ٨٤).
(٤) انظر: المقالات والفرق لسعد القمي (٢٠، ٢١)، وفرق الشيعة للنوبختي (٢٢، ٢٣).

ذلك شيء آخر، فيقضي به[١]، وإن كان هذا القول اشتهر عن الفرقة التالية للسبئية وهي فرقة المختارية.

ومن العقائد التي ذكرها النشار، والعقائد التي ذكرناها في تتمة عقائد السبئية يظهر لنا جلياً أن السبئية هي أصل الشيعة بمعناها الاصطلاحي، فالشيعة الإمامية الاثنا عشرية بداية نشأتها هي فرقة السبئية مع بعض الاختلافات في بعض العقائد، وأما العقائد الرئيسة فقد قبلتها كما هي مثل: القول بالنص والتعيين في خلافة علي، والطعن في الصحابة، واعتقاد كتمان شيء من القرآن أو تأويله ليوافق معتقداتهم في الإمامة والإمام، والقول بالوقف والغيبة والرجعة والعصمة، هذه العقائد كلها قد قالت بها السبئية، وتابعها على ذلك الشيعة الإمامية[٢].

---

(١) انظر: التنبيه والرد للملطي (١٩).

(٢) انظر: عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة (٢٣٢ ـ ٢٣٦).

المبحث الثاني

موقف النشار من الكيسانية أو المختارية

وفيه تمهيد ومطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من أئمة الكيسانية.

المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد الكيسانية.

* * *

تمهيد

المختارية أو الكيسانية فرقة شيعية غالية، تارة تنسب للمختار بن أبي عبيد الثقفي، وتارة تنسب إلى كيسان أبي عمرة السائب بن مالك صاحب شرطة المختار.

وحلُّ الإشكال في هذه القضية بالقول بأن أصل عقائد هذه الفرقة منسوبة إلى كيسان الذي انضم للمختار، وطوَّر عقائده تحت رعاية المختار وموافقته له، واستمرت هذه العقائد بعد مقتل المختار، ولذلك يطلق عليها الكيسانية، ويطلق عليها أيضاً المختارية.

ومن أبرز عقائد هذه الفرقة المتفرعة إلى فروع كثيرة ما يلي:

١ ـ القول بإمامة محمد ابن الحنفية، والطعن في إمامة الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم.

٢ ـ القول بأن محمد ابن الحنفية هو المهدي المنتظر، والقول بغيبته ورجعته.

٣ ـ القول بجواز البداء على الله.

٤ ـ القول بالتأويل الباطني لنصوص العقيدة والشريعة.

٥ ـ ميل بعضهم إلى القول بالتناسخ والحلول.

٦ ـ القول بنبوة المختار بن أبي عبيد الثقفي، ونزول الوحي عليه[١].

وقد ناقش النشار هذه القضايا، وسيكون عرض ونقد آرائه فيها من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول

موقف النشار من أئمة الكيسانية

أ ـ موقف النشار من المختار بن أبي عبيد الثقفي:

أولاً: العرض:

يضفي النشار على المختار بن أبي عبيد أجمل الصفات من التقوى وصدق الديانة، وشدة المحبة لآل البيت.

يقول عنه: «كان رجلاً تقياً ممتازاً في دينه، مقاتلاً في سبيل أهل البيت»[٢].

ويرى أن سمعة المختار شوّهت من قبل أولاد الزبير بن العوام ﵁، وأن كتاب الفرق من السنة والشيعة شوهوا سمعته أيضاً بسبب خلطهم بينه وبين كيسان صاحب شرطته، ويذكر حقيقة المختار فيقول: «فلم يكن المختار بن أبي عبيد من رجال السحر والنيرنجات، ولم يكن غنوصياً، إنما كان رجلاً مقاتلاً لسناً فصيحاً، تولى الشيخين أبا بكر وعمر، ولكنه أحب أهل البيت، وآمن بأحقية علي بن أبي طالب وابنه الحسين، فقاتل قتالاً عنيفاً في هذا السبيل.. ثم نراه بعد، يؤمن بمحمد ابن الحنفية، ويدعو له.

أما إذا كان هناك غلو في عهد ولاية المختار للكوفة، فقد قام به كيسان أو أبو عمرة، وإن كان هناك شك أيضاً في أن الآراء الغالية قد ظهرت منه..»[٣].

ثانياً: النقد:

ولد المختار بن أبي عبيد الثقفي عام الهجرة، وليست له صحبة على الراجح، وكان مقتله عام ٦٧هـ، وأبوه من جلة الصحابة، وقد توفي أبوه في معركة الجسر في عهد عمر بن الخطاب ﵁، وقد كان قائد تلك المعركة.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٩١ ـ ٩٧)، والتنبيه والرد (٢٣)، والفرق بين الفرق (٣٨ ـ ٥٣)، والملل والنحل (١/ ١٤٧ ـ ١٥٠)، والتبصير في الدين (٢٦ ـ ٣٠)، وعقائد الثلاث وسبعين فرقة (١/ ٤٧٤ ـ ٤٧٦)، وفرق الشيعة (٢٦ ـ ٣٦)، والمقالات والفرق (٢١)، وغلاة الشيعة (٩١ ـ ١٤٥) دراسة عن الفرق (١٧١ ـ ١٧٧)، والكيسانية في التاريخ والأدب، د. وداد القاضي.

(٢) نشأة الفكر (٢/ ٤٩).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٥٢).

وأمَّا المختار فليس له من اسمه نصيب، وكان متقلباً، فهو تارة من الخوارج، وأخرى من أنصار عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما، وتارة زيدياً، وتارة من الشيعة الإمامية، وأخيراً ادعى النبوة، ونزول الوحي عليه[١]، وفي ترجمة النشار له عدة ملحوظات:

١ ـ أحسن النشار حين فرَّق بين شخصية المختار وشخصية كيسان، فليسا هما شخصاً واحداً على الصحيح، بل كيسان جاره وأمين سره، وصاحب شرطته، وستأتي ترجمته قريباً بإذن الله، ولا شك أن بداية تلك العقائد الفاسدة من كيسان، لكن المختار وافقه عليها، وزاد عليها خرافات كثيرة، واستمر كيسان يدعو لتلك العقائد حتى بعد وفاة المختار، فلا يعني إضافة تلك العقائد لكيسان براءة المختار منها[٢].

٢ ـ يعتبر الثناء العطر الذي أسداه النشار للمختار من عجائبه وغرائبه، ولا أجد له مبرراً، سوى الدفاع المحض عن قاتل قتلة الحسين رضي الله عنه، حتى وإن كان الدفاع بعيداً، ولا يستند على أدلة.

فإن كثيراً من الناس فرحوا بما قام به المختار من تتبع من قتل الحسين رضي الله عنه أو شارك في ذلك، وقتلهم جميعاً، وشكروه لذلك، وشكروا له تخليص ابن عباس رضي الله عنهما وابن الحنفية رحمه الله من الحصار في الشعب، عندما حصرهم ابن الزبير رضي الله عنهما لامتناعهم عن بيعته.

ولكنَّ العقلاء عندما تبين لهم حقيقة المختار، وأنه ما فعل ذلك إلَّا طلباً للملك، وأنه تزين بالتشيع لآل البيت، وأظهر الدعوة لإمامة محمد ابن الحنفية، وعندما استولى على الكوفة، جعل إمامة ابن الحنفية صورية، ومنعه إياها، ثم أظهر الطوام والعقائد الفاسدة من ادعاء علم الغيب، والقول بالبداء، وادعاء نزول الوحي عليه، وتكليم جبريل له، وادعاء النبوة، والتعامل بالسحر، وغير ذلك من العقائد[٣]، فلم يبق مادح له سوى النشار، الذي في غمرة العاطفة ينسى المنهج العلمي، والوثائق المجمع عليها، وينصب نفسه محامياً عن المبتدعة، وينزل أسوأ الألقاب على أهل السنة كما فعل مع عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما.

يقول ابن كثير عن المختار: «فإنه كان أولاً ناصبياً، يبغض علياً بغضاً شديداً، وكان عند عمه في المدائن، وكان عمه نائبها، فلما دخل الحسن بن علي خذله أهل العراق، وهو سائر إلى الشام لقتال معاوية بعد مقتل أبيه، فلما أحس منهم بالغدر فر منهم إلى المدائن في جيش قليل، فقال المختار لعمه: لو أخذت الحسن فبعثته إلى معاوية لاتخذت عنده اليد البيضاء أبداً. فقال له عمه: بئس ما تأمرني به يا ابن أخي، فما زالت الشيعة تبغضه حتى كان من أمر مسلم بن عقيل بن أبي طالب ما كان، وكان المختار من الأمراء

(١) انظر: البداية والنهاية (٨/ ٢٨٩ ـ ٢٩٢)، والإصابة (٦/ ١٩٨ ـ ٢٠٠).
(٢) انظر: الكيسانية في الأدب والتاريخ (٥٦ ـ ٦٧).
(٣) انظر: غلاة الشيعة (٩٨ ـ ١٠٦).

بالكوفة، فجعل يقول: أما لأنصرنه. فبلغ ابن زياد ذلك فحبسه بعد ضربه مائة جلدة، فأرسل ابن عمر إلى يزيد بن معاوية يتشفع فيه، فأرسل يزيد إلى ابن زياد فأطلقه، وسيره إلى الحجاز في عباءة»[١].

وذكر ابن كثير أنه بعد ذلك قاتل مع ابن الزبير، ثم تحول إلى الشيعة وأظهر الأخذ بثأر الحسين ثم تحول لحرب ابن الزبير حتى قتل[٢].

وذكر أن الكذاب الوارد في صحيح مسلم: «إن في ثقيف كذاباً ومبيراً»[٣] هو المختار، قال: «وقد ذكر العلماء أن الكذاب هو المختار بن أبي عبيد، وكان يظهر التشيع، ويبطن الكهانة، وأسرَّ إلى أخصائه أنه يوحى إليه، ولكن ما أدري هل كان يدعي النبوة أم لا؟، وكان قد وضع له كرسي يعظم ويحف به الرجال، ويستر بالحرير، ويحمل على البغال، وكان يضاهي به تابوت بني إسرائيل المذكور في القرآن، ولا شك أنه كان ضالاً مضلاً أراح الله المسلمين منه بعدما انتقم به من قوم آخرين من الظالمين، كما قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ ٱلظَّٰلِمِينَ بَعْضًۢا بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿١٢٩﴾﴾ [الأنعام: ١٢٩]»[٤].

ومن الثابت، أيضاً، أن الكيسانية ليست سوى امتداد للسبئية[٥]، وأن كثيراً من السبئية كانوا من رجال المختار، وأنهم أغروه بتلك العقائد، ويكفي دلالة على ذلك حادثة الكرسي المضحكة المحزنة، وهو لزيات قد اتسخ بالزيت، أخبر المختارَ أحدُ رجاله ـ وقد كان معدماً ـ أن الزيات يرى فيه أثرة من علم، فطلبه المختار وأعطاه اثنا عشر ألفاً، وجمع الناس وأخبرهم أن هذا الكرسي في هذه الأمة، كالتابوت الذي كان في بني إسرائيل، فقامت السبئية فرفعوا أيديهم وكبروا ثلاثاً، وكان يخرج بهذا الكرسي معه في حروبه يستنصر به[٦].

يقول البغدادي: «ثم إن المختار خدعته السبئية الغلاة من الرافضة فقالوا له: أنت حجة هذا الزمان، وحملوه على دعوى النبوة، فادعاها عند خواصه، وزعم أن الوحي ينزل عليه، وسجع بعد ذلك فقال: أما وممشي السحاب، الشديد العقاب، السريع الحساب، العزيز الوهاب، القدير الغلاب لأنبشن قبر ابن شهاب، المفتري الكذاب المجرم المرتاب..»[٧].

---

(١) البداية والنهاية (٨/ ٢٩٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (٨/ ٢٩٠ ـ ٢٩٢).

(٣) رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب ذِكْرِ كَذّابِ ثقيف ومبيرها (٧/ ١٩٠)، ح(٢٥٤٥).

(٤) البداية والنهاية (٨/ ٢٩٢).

(٥) انظر: التنبيه والرد (١٩)، والخوارج والشيعة لفلهوزن (١٦٨).

(٦) انظر: تاريخ الطبري (٦/ ٨٢ ـ ٨٥).

(٧) الفرق بين الفرق (٤٧، ٤٨).

ب ـ موقف النشار من كيسان:

أولاً: العرض:

يثني النشار على كيسان أبي عمرة السائب بن مالك الأسعدي، جار المختار، وصاحب سره، وصاحب شرطته، ويستبعد أن تكون آراء الكيسانية صادرة منه.

يقول: «أما إذا كان هناك غلو في عهد ولاية المختار للكوفة، فقد قام به كيسان أو أبو عمرة، وإن كان هناك شك أيضاً في أن الآراء الغالية قد ظهرت منه، كان أبو عمرة من محبي أهل البيت، فلما واتته فرصة الانتقام من أعدائه انتهزها بكل قوة..»[1].

ويقول: «وهنا نتسائل: هل كان أبو عمرة حقاً غنوصياً، وهل كان على صلة بجماعات ثنوية ومسيحية ويهودية، نفثت سمومها فيه، ثم حملها هو وأتباعه إلى شيعة الكوفة، ومن ثم نسبت للمختار، ليس لدينا نصوص قاطعة تثبت هذا، إن كل ما لدينا من وثائق تثبت أنه كان مولى لقبيلة بجيلة، وأنه عاش في هذا الوسط القاتم من الأحزان على علي وبنيه، وقد تبنت هذه القبيلة الغلو فيما بعد، ولكن هل كان أبو عمرة منشئه وزارعه، إنني أستبعد هذا، وأرى أنه كان أيضاً رجلاً من محبي أهل البيت، ولو عرف المختار زيغه، لما ولاه شرطته، وعرض حركته لدعايات الأمويين والزبيريين، وإن كان لم يسلم منها في نهاية الأمر»[2].

ثانياً: النقد:

بنى النشار دفاعه عن كيسان على أمرين اثنين:

أولهما: براءة المختار من العقائد الغالية، وبالتالي فلا يمكن أن يولي شخصاً غالياً.

ثانيهما: يرى أن كيسان من محبي آل البيت، فلا يمكن أن تصدر عنه تلك العقائد الغالية.

ومن نظر في هذين التعليلين، يجزم بأن مؤلف الجزء الأول من نشأة الفكر مختلف عن مؤلف الجزء الثاني، فقد تخلى في هذا الجزء عن المنهج العلمي الصحيح، والنظر العقلي العميق، والذي كان متميزاً به في الجزء الأول، واستبدل بذلك العواطف الجياشة، والمجاملات الواضحة المكشوفة للشيعة، فلأن المختار من محبي آل البيت، وكذلك كيسان، فلا يمكن أن تصدر عنهما العقائد الغالية؛ ولأن المختار ولَّى كيسان شرطته فلا يمكن أن يكون متبنياً لتلك العقائد الغالية، وقد نسي النشار أن أكثر الفرق المنحرفة، والشخصيات التي سعت لهدم الإسلام في عقائده وشرائعه قد اتخذت من محبة آل البيت ستاراً لتلك الأهداف، ولو كان الأمر كذلك، فليبرئ النشار السبئية والخطابية

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٥٢).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٥٣).

والقرامطة وسائر الفرق الباطنية من العقائد الغالية؛ لأنها كانت تظهر محبتها لآل البيت.

يقول عنه الشيخ المفيد: «وكان أشد إفراطاً في القول والفعل والقتل من المختار»[١] وقد ذكر عنه عدة عقائد:

١ ـ كان يقول إن المختار وصي محمد ابن الحنفية وعامله.

٢ ـ كان يكفر كل من تقدم علياً، ويكفر أهل صفين وأهل الجمل.

٣ ـ وكان يزعم أن جبريل يأتي المختار بالوحي من عند الله، فيخبره بذلك ولا يراه[٢].

المطلب الثاني

موقف النشار من عقائد الكيسانية

أولاً: العرض:

١ ـ المهدية:

ذكر النشار أن الكيسانية تعتبر محمد ابن الحنفية أول مهدي في الإسلام، وأن طائفة منهم يعتبرونه الإمام المهدي الوحيد، وأنَّه وصي علي رضي الله عنه، وليس لأحد من أهل البيت أن يخالفه أو يشهر سيفه إلا بإذنه، فهو عندهم الإمام الحقيقي، وصاحب الحق بعد الإمام علي في الخلافة[٣].

٢ ـ البداء:

ذكر النشار أن الكيسانية تقول بجواز البداء على الله سواء في العلم أو في الأمر، ففي العلم أن يظهر لله ـ تعالى الله ـ صواب على خلاف ما أراد وحكم، وفي الأمر أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك.

ورجح أن المختار لم يقل بهذه العقيدة[٤].

٣ ـ العلم السري:

ذكر النشار أن الكيسانية كانت تنسب إلى محمد ابن الحنفية العلوم السرية، وأنه كان يتبرأ من ذلك[٥].

يرى النشار أن هذه العقائد الثلاث المنسوبة تارة إلى الكيسانية وتارة إلى المختارية

---

(١) المقالات والفرق (٢١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢٢)، وانظر: فرق الشيعة (٢٣)، وغلاة الشيعة (١١٢ ـ ١١٨).

(٣) انظر: نشأة الفكر (٢/٥٦).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/٥٧).

(٥) انظر: المرجع السابق (٢/٥٨).

ظهرت حقيقة في عهد محمد ابن الحنفية في الكوفة بالذات، وعاون على نشرها السبئية، ومع هذا يجزم بأن المختار لم يكن صاحبها[(١)].

ويضيف النشار عدة عقائد للكيسانية، يرى أنها ظهرت بعد عهد محمد ابن الحنفية، ولم يعرفها المختار وهي:

٤ ـ الدين طاعة رجل.

٥ ـ تأويل الأركان الشرعية من الصلاة والصوم والزكاة والحج وغيرها إلى رجال.

٦ ـ والتناسخ والحلول والرجعة بعد الموت[(٢)].

ويذكر النشار أن الكيسانية انقسمت إلى عدة فرق، فمنها من قالت بالوقف على محمد ابن الحنفية، ومنها من قالت بوفاته، وأن ابنه أبا هاشم هو وصيه وخليفته من بعده، واستمرت العقائد الغنوصية فيهم، ويرى أنَّ الكيسانية تطورت عقائدها وأنشأت مجتمعاً عرف فيما بعد بمجتمع القرامطة، فهو يجزم بأن القرامطة هم الكيسانية الخلص وليسوا إسماعيلية كما يظن البعض[(٣)].

ويرى أن كثيراً من آراء الكيسانية قد انتقلت إلى عقائد الشيعة الإمامية الاثنا عشرية.

يقول: «وكما أخذت الشيعة المعتدلة ـ فيما بعد ـ بكل العقائد التي أعلنها الشيعة في محمد ابن الحنفية ونسبوها إلى الأئمة الاثني عشر، دخلت أيضاً العقائد الغنوصية بعد عهد أبي هاشم في عقائد الشيعة الإمامية الاثنا عشرية في صورة معتدلة، وفي عقائد الشيعة الإسماعيلية في صورة مغالية»[(٤)].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار في عرضه عقائد الكيسانية، وأنها انقسمت إلى عدة فرق يجمعها القول بإمامة محمد ابن الحنفية، وهذا كلام مؤكد، ذكره غير واحد من كتاب الفرق، وقد ذكر أبو الحسن الأشعري أن الكيسانية انقسمت إلى إحدى عشرة فرقة، وقد ذكر أن بعضهم يرى أن الإمام مباشرة بعد علي رضي الله عنه هو محمد ابن الحنفية، وبعضهم يرى أن ابن الحنفية إمام بعد الحسن والحسين[(٥)].

٢ ـ وكذلك القول بمهدية ابن الحنفية ثابت عن الكيسانية، مع اختلافهم حول سبب تغيبه في جبال رضوى، فمنهم من يقول غيب لحكمة لا يعلمها إلا الله، ومنهم من يقول

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٥٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥٩).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٦٣، ٦٤).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٦١).
(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٩١ ـ ٩٧)، والفرق بين الفرق (٣٩).

غيب لركونه إلى عبد الملك بن مروان ومبايعته له[١].

٣ ـ وما ذكره النشار عن قولهم بجواز البداء على الله، ثابت عن الكيسانية، يقول البغدادي: «والثاني: قولهم بجواز البداء على الله، ولهذه البدعة قال بتكفيرهم كل من لا يجيز البداء على الله»[٢].

وذكر سبب قولهم بهذه العقيدة، أن المختار وعدهم بالنصر على جيش مصعب بن الزبير، فلما انهزموا قالوا له: لقد زعمت أن الوحي قد نزل عليك بالنصر، فقال المختار: إن الله تعالى كان قد وعدني ذلك، لكنه بدا له، واستدل بقول الله: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، فهذا هو سبب قول الكيسانية بالبداء[٣]. وقد رجح النشار أن المختار لم يقل بهذه العقيدة، ولم يذكر سبباً لذلك، فترجيحه غير صحيح، لما تقدم.

٤ ـ أحسن النشار أيضاً حين ذكر أن من عقائد الكيسانية نسبة العلوم السرية إلى محمد ابن الحنفية، رغم تبرؤه من ذلك.

يقول الشهرستاني عن عقيدة الكيسانية في محمد ابن الحنفية: «يعتقدون فيه اعتقاداً فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها من علم التأويل والباطن، وعلم الآفاق والأنفس»[٤].

٥ ـ هذه العقائد التي نسبها النشار للكيسانية، يجزم أنها ليست للمختار، وهذا الجزم غير صحيح، فقد نسبها إليه عامة كتاب الفرق، ولا يوجد في سيرته ما يمنع من نسبتها إليه.

٦ ـ ذكر النشار جملة من العقائد نسبها للكيسانية بعد وفاة المختار، وتلك العقائد ثابتة عنهم.

يقول الشهرستاني عن العقائد الجامعة لفرقة الكيسانية: «ويجمعهم القول بأن الدين طاعة رجل، حتى حملهم ذلك على تأويل الأركان الشرعية من الصلاة والصيام والزكاة والحج، وغير ذلك على رجال. فحمل بعضهم على ترك القضايا الشرعية بعد الوصول إلى طاعة الرجل، وحمل بعضهم على ضعف الاعتقاد بالقيامة، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول، والرجعة بعد الموت، فمن مقتصر على واحد، معتقد أنه لا يموت، ولا يجوز أن يموت حتى يرجع، ومن معتقد حقيقة الإمامة إلى غيره، ثم متحسر عليه، متحير فيه، ومن مدع حكم الإمامة وليس من الشجرة، وكلهم حيارى متقطعون.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٩٢، ٩٣)، والفرق بين الفرق (٤١، ٤٢).
(٢) الفرق بين الفرق (٣٩).
(٣) انظر: المرجع السابق (٥١، ٥٢).
(٤) الملل والنحل (١/ ١٤٧).

ومن اعتقد أن الدين طاعة رجل، ولا رجل له فلا دين له. نعوذ بالله من الحيرة، والحور بعد الكور، رب اهدنا السبيل»[١].

٧ ـ وفِّق النشار حين قال بأن عقائد الكيسانية تسربت إلى عقائد الشيعة الاثنا عشرية، وهذا حق، فكما تقدم مراراً أن أصل الشيعة الاثنا عشرية ومبدؤها هو السبئية، والكيسانية ليست إلا مرحلة من مراحل السبئية، بل هي السبئية باسم جديد، وقد تقدم أن كثيراً من السبئية كانوا من رجال المختار ومعاونيه، وبالنظر والمقارنة إلى عقائد الكيسانية في محمد ابن الحنفية، وعقائد الشيعة الاثنا عشرية في الإمام الثاني عشر نجدها متطابقة تماماً، ولذلك فالنشار يشكر على هذه الإشارة الصحيحة الصريحة.

---

(١) الملل والنحل (١/١٤٧).

المبحث الثالث

موقف النشار من الخطابية

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:
المطلب الأول: موقف النشار من أبي الخطاب الأسدي.
المطلب الثاني: موقف النشار من عقائد الخطابية.
المطلب الثالث: موقف النشار من الصلة بين الخطابية والإسماعيلية.

* * *

تمهيد

الخطابية نسبة إلى أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأجدع الأسدي، المقتول عام ١٣٨هـ، بدأ غلوه بالقول بأن جعفر الصادق يعلم الغيب، وأنه وصيه والإمام بعده، ثم غلا فادعى النبوة، وأحلَّ المحرمات، ثم غلا فادعى الألوهية.

والخطابية فرقة باطنية، امتداد للسبئية، وأصل للإسماعيلية، وقد انقسمت إلى خمس فرق: معمرية وبزيغية وعميرية وسُرِية ومفضلية[١]، سيأتي الكلام عن كل فرقة منها في ثنايا هذا المبحث.

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٧٦ ـ ٧٩)، والفرق بين الفرق (٢٣، ٢٢٦، ٢٤٧ ـ ٢٥٠) والملل والنحل (١/ ١٧٩ ـ ١٨١)، والتبصير في الدين (١٠٦، ١٠٧)، والمقالات والفرق للقمي (٥٠ ـ ٥٣، ٨١)، وفرق الشيعة للنوبختي (٤٢ ـ ٤٣، ٧٠)، وغلاة الشيعة للزغبي (٣١١ ـ ٣٢١)، وأصول الإسماعيلية للسلومي (٢٠٩ ـ ٢٢١)، والإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير (٤٦ ـ ٥٥)، وأصول الإسماعيلية برنارد لويس (٩٨ ـ ١٠٦).

وقد تعرض النشار لفرقة الخطابية، وسيكون عرض ونقد آرائه فيها من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول

موقف النشار من أبي الخطاب الأسدي

أولاً: العرض:

يذكر النشار اسم أبي الخطاب كاملاً فيقول: «محمد بن مقلاص، أبو زينب الأسدي الكوفي الأجدع الزراد البزاز، ويكنى تارة أبا الخطاب، وأخرى أبا الظبيان، وثالثة أبا إسماعيل»[(١)].

يشك النشار في العقائد الغالية التي نسبت لأبي الخطاب رغم إجماع مصادر السنة والشيعة على نسبتها إليه، بسبب تناقض وتعارض تلك الأخبار، ويرجح أن تلك العقائد قالت بها الخطابية، ولم يقل بها أبو الخطاب.

ويدلل على ذلك بثلاثة أمور:

١ ـ وجود نصوص ينهى فيها أبو الخطاب عن هذا الغلو.

٢ ـ قصة القتال بين أتباعه ورجال عيسى بن موسى، إذ وعدهم أنهم إن قاتلوا بالقصب ستكون رماحاً على أعدائهم، فلما لم تؤثر كما وعدهم، قال لهم: ما ذنبي إن كان قد بدا لله فيكم، فهو قد نسب الألوهية لله لا له.

٣ ـ أن كتب الفرق تنسب تلك العقائد إلى أصحابه، ولا تطلق على لسانه إلا القليل.

وأما تبرؤ جعفر منه فقد كان تقية من باب المحافظة عليه أو على نفسه[(٢)].

ثانياً: النقد:

يعتبر دفاع النشار عن أبي الخطاب من عجائبه وغرائبه، وما أكثرها في الجزء الثاني من كتابه نشأة الفكر، رغم نقله إجماع المسلمين سنة وشيعة إمامية: البراءة من أبي الخطاب وتكفيره.

يقول: «وأياً ما كان الأمر، فقد أعلنت الشيعة الإمامية ثم خليفتها الاثنا عشرية، وأعلن أهل السنة والجماعة ـ وفي هاتين الفرقتين إجماع المسلمين على مدى الدور، وهاتان الفرقتان الاثنا عشرية وأهل السنة والجماعة هما الحافظتان لحوزة الإسلام،

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٣١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٧).

والمنافحتان عن عقائده في الألوهية والنبوة، أعلنتا البراءة من أبي الخطاب الأسدي، وتكفيره، وإخراجه من حظيرة الأمة»(١).

وهذا النص، عليه ملحوظات عديدة، نقلته لوجود الشاهد فيه، وإلَّا فهو يجامل الشيعة الاثنا عشرية بهذا النص ويتقرب إليهم به، وهو القائل من قبل أن الشيعة الاثنا عشرية أخذوا بأقوال الكيسانية في محمد ابن الحنفية وجعلوها في الإمام الثاني عشر، وهو يعلم ما فيها من قدح في مقامي الألوهية والنبوة. وأمَّا الإشكالات التي ذكرها النشار فحلها كالتالي:

١ ـ ما ذكره من نهي أبي الخطاب عن الغلو، فهذا غير مستغرب منه، فهو يتدين بالكذب، ويجيز شهادة الزور على المخالفين، أفلا يكذب وينكر تلك العقائد الغالية، رغم أن المشهور عنه هو الإثبات لا الإنكار، بل كان يجاهر بعقائده، ويعتبر إنكار جعفر الصادق لتلك العقائد الغالية، وإعلانه البراءة منه هو من باب التقية(٢).

وقد ثبت كذبه على جعفر، حين قال بأن جعفر أخبره: بأنه يعلم الغيب وأنه جعله وصيه والإمام من بعده، وأنه علمه اسم الله الأعظم، فكان جعفر يحلف بالله على كذبه، ويتبرأ منه ويلعنه(٣).

٢ ـ ما ذكره في قصة القتال، من نسبة الألوهية إلى غيره، فهذا صحيح، لكنه ينسبها إلى جعفر الصادق، وقد اجتمع هو ومن معه في تلك القصة من أجل عبادة جعفر، ثم هو يقول بأن الإله حلَّ فيه، فعندما تبرأ جعفر منه، حل الإله في أبي الخطاب، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، ولذلك فإن أتباعه يعبدونه(٤).

ولو سلمنا ـ جدلاً ـ أنه كان يريد بذلك الله ﷻ، أفلا يعتبر إجازة البداء على الله تعالى من العقائد الغالية، وألا يعتبر إخباره إياهم بأن الله أوحى إليه بأن القصب ستكون رماحاً على أعدائهم من العقائد الغالية؟

فالقصة من أولها إلى آخرها تنضح بالغلو الواضح، والكفر البين، نسأل الله العافية.

٣ ـ ما ذكره عن كتاب الفرق، أنهم ينسبون العقائد للخطابية وليس لأبي الخطاب، ليس على إطلاقه، فلا شك أن هناك عقائد ظهرت بعد مقتله قال بها أتباعه، فنسبها كتاب الفرق إليهم، وهناك عقائد قال بها وبقي عليها أتباعه من بعده، فهذه تارة تنسب إليه، وتارة تنسب لأتباعه، وقد ورد في كتب الفرق التصريح بنسبة تلك العقائد الغالية لأبي الخطاب.

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٤١).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٢٤٧)، والتبصير في الدين (١٠٦).

(٣) انظر: الملل والنحل (١/ ١٧٩، ١٨١)، والمقالات والفرق (٥١، ٥٥).

(٤) انظر: المقالات والفرق (٨١)، وفرق الشيعة (٧٠).

يقول الشهرستاني: «زعم أبو الخطاب أن الأئمة أنبياء ثم آلهة، وقال بإلهية جعفر بن محمد، وإلهية آبائه ﵃، وهم أبناء الله وأحباؤه، والإلهية نور في النبوة، والنبوة نور في الإمامة، ولا يخلو العالم من هذه الأنوار، وزعم أن جعفراً هو الإله في زمانه، وليس هو المحسوس الذي يرونه، ولكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة فرآه الناس فيها، ولما وقف عيسى بن موسى صاحب المنصور على خبث دعوته قتله بسبخة الكوفة، وافترقت الخطابية بعده فرقاً»[(١)].

ويقول سعد القمي: «وكان أبو الخطاب يدعي أن جعفر بن محمد قد جعله قيمه ووصيه من بعده، وأنه علَّمه اسم الله الأعظم، ثم تراقى إلى أن ادعى النبوة، ثم ادعى الرسالة، ثم ادعى أنه من الملائكة، وأنه رسول الله إلى أهل الأرض والحجة عليهم، وذلك بعد دعواه أنه جعفر بن محمد، وأنه يتصور في أي صورة شاء»[(٢)].

وأمَّا اعتباره تبرؤ جعفر من أبي الخطاب تقية فهذا من العجائب والتناقض الغريب، وفيه مدح لأبي الخطاب، واتهام لجعفر بالكذب والجبن، ثم يناقض ما ذكره النشار من إثبات خلاف حقيقي بين جعفر وأبي الخطاب.

يقول النشار: «غير أنه يبدو أن ثمة خلافاً حقيقياً قد حدث بين أبي الخطاب الأسدي وبين الإمام جعفر الصادق..»[(٣)].

يقول الشهرستاني: «فلما وقف الصادق على غلوه الباطل في حقه تبرأ منه ولعنه، وأمر أصحابه بالبراءة منه، وشدد القول في ذلك، وبالغ في التبري منه، واللعن عليه»[(٤)].

وعندما بلغ جعفر الصادق ما تناقلته الشيعة من شك في تبريه من أبي الخطاب عينه، قال: «والله ما عنيت إلَّا محمد بن مقلاص بن أبي زينب الأجدع البراد، عبد بني أسد، فلعنه الله، ولعن أصحابه، ولعن الشاكين فيه، ولعن من قال إني أضمر وأبطن غيرهم، ولعن الله من وقف على ذلك وبرئ منه»[(٥)].

فلا أدري، هل وقف النشار على هذا النص الذي فيه اللعن لمن شك أو توقف في تبريه من أبي الخطاب أم لا؟.

---

(١) الملل والنحل (١/ ١٨٠).

(٢) المقالات والفرق (٥١)، وانظر: فرق الشيعة (٤٢).

(٣) نشأة الفكر (٢/ ٢٣٧).

(٤) الملل والنحل (١/ ١٧٩).

(٥) المقالات والفرق (٥٥).

المطلب الثاني

موقف النشار من عقائد الخطابية

أولاً: العرض:

كما تقدم، فإن النشار يرى أن العقائد الغالية منسوبة لأبي الخطاب وليست له وهي:

١ ـ نسبة علم الغيب إلى جعفر الصادق.

٢ ـ القول بأن الإمام جعفر يعرف الاسم الأعظم، وأنه علمه إياه، وجعله الوصي والقيم من بعده.

٣ ـ ادعى النبوة، ثم ادعى أنه من الملائكة، ثم ادعى الرسالة.

٤ ـ أحلَّ المحارم، وحط التكاليف، وأخبرهم بأن من عرف الرسول النبي الإمام ـ وهو أبو الخطاب ـ فليصنع ما أحب.

٥ ـ نادى بنظرية الإمام الناطق، والإمام الصامت، ففي عهد جعفر كان جعفر الناطق وهو الصامت، وبعده كان هو الناطق، كما كان علياً صامتاً في عهد الرسول ﷺ، والرسول إماماً ناطقاً، ثم بعد وفاة الرسول صار علي ناطقاً.

٦ ـ زعم أن الأئمة آلهة، ونادى بألوهية جعفر، ثم زعم بألوهية نفسه كما أن جعفر إله، إلا أنه أعظم منه ومن علي[١].

ثم ذكر أن الخطابية انقسمت إلى خمس فرق وهي: المعمرية والبزيغية والعميرية وفرقة السري والمفضلية، وقام بعرض أبرز عقائد كل فرقة منها كما يلي:

أ ـ فرقة المعمرية:

ذكر أنهم أتباع معمر بن خيثم، وأهم آرائهم ما يلي:

القول بخلود الدنيا، وأن الجنة والنار هما النعيم والبلاء في الدنيا.

القول بالتناسخ.

استحلال المحرمات، وإسقاط الواجبات.

أن الله نور دخل في أبدان الأوصياء، دخل في جعفر ثم خرج منه، فدخل في أبي الخطاب، وصار جعفر من الملائكة، ثم خرج من أبي الخطاب ودخل في معمر. تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

ويرى النشار أن أبا الخطاب قد تبرأ من معمر، وشهد عليه بأنه كاذب وشيطان[٢].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٤٢، ٢٤٣).

ب ـ البزيغية:

ذكر أنهم أتباع بزيغ بن موسى، وأهم آرائهم:

القول بألوهية جعفر.

القول بنبوة بزيغ بعثه جعفر كما بعث أبا الخطاب.

كل مؤمن يوحى إليه.

القول بأن من فرقتهم من هو خير من جبريل وميكائيل ومحمد.

ويرى أن أبا الخطاب قد تبرأ من بزيغ أيضاً كما تبرأ من معمر(١).

جـ ـ العميرية أو العجلية:

يذكر أنهم أتباع عمرو بن بيان العجلي، وأهم آرائهم:

القول بنبوة الأئمة.

تأليه جعفر وعبادته، ونصبوا خيمة في كناسة الكوفة يجتمعون فيها على عبادة جعفر.

يرى أنهم كانوا تلاميذ أمناء لأبي الخطاب، ولذلك فقد أنكرت القول بالتناسخ، والخلود في الدنيا.

ويشك في أن الآراء المذكورة سابقاً لهم، بل يظن أنها زيادة من مؤرخي السنة(٢).

د ـ فرقة السري:

يذكر أنهم أتباع السُّري بن منصور، وأهم آرائهم:

أن السري رسول مثل أبي الخطاب، أرسله جعفر.

أن جعفر هو الإسلام، والإسلام هو السلام، وهو الله، وهم أبناء الإسلام، أي: أبناء الله.

يؤدون الفرائض من صلاة وصيام وحج لجعفر، ويلبون له.

ويدافع عنهم النشار أن تلبيتهم تدل على أنهم لا يعتقدون بألوهية جعفر، بل آمنوا به كإمام يتلقى عن الله(٣).

هـ ـ فرقة المفضلية:

يذكر أنهم أتباع المفضل بن عمر الجعفي، وأهم آرائهم:

القول بألوهية جعفر.

القول بالبابية، فهو وابنه الباب الموصل للإمام(٤).

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٤٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٤٣، ٢٤٤).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٤٤).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٤٤).

يرى النشار أن الخطابية كانت حركة ضخمة سياسية وعقائدية، يقول: «ويبدو لي أنها بدأت بعقيدة بسيطة غالية في حب الإمام، وقد حدث هذا على يد أبي الخطاب، ثم بدأ الغلو يفشو فيها ويفشو، ويدخل الغنوص شيئاً فشيئاً حتى امتلكها امتلاكاً كاملاً، ولم يجد الداعية أبو الخطاب وسيلة للسيطرة عليها فسار معها، وكره منه جعفر هذا فتبرأ منه كما تبرأ هو من غلاة فرقته»[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار في عرض عقائد الخطابية عموماً، وفرق الخطابية خصوصاً، لكنه جانب الصواب كما تقدم حين برأ أبا الخطاب من العقائد الغالية، رغم إجماع كتاب الفرق سنة وشيعة على نسبة تلك العقائد إليه.

٢ ـ يصر النشار على الدفاع بكل قوة عن أبي الخطاب حين يقول بأنه تبرأ من معمر، ولم يذكر مصدره في ذلك، ولم أجد أحداً من كتَّاب الفرق قد ذكر ذلك، بل الثابت أنهم كانوا يعبدون أبا الخطاب، فكيف يتبرأ منهم، وهذا من أحب الأمور إليه[٢].

٣ ـ ويصر كذلك على أن أبا الخطاب تبرأ من بزيغ، والصحيح أن جعفر برئ من بزيغ، فقامت جماعة من الخطابية فتبرؤوا منه أيضاً، وأما أبو الخطاب فلم يثبت عنه، وقد اغتر النشار بما ذكره النوبختي من أن أبا الخطاب وأصحابه تبرؤوا من بزيغ[٣]، وفي الحقيقة كلامه نقل بتصرف خاطئ من القمي الذي قال عن جعفر أنه: «برئ من بزيغ وأصحابه، وبرئ منهم جماعة أصحاب أبي الخطاب»[٤]. فظن أن أبا الخطاب يتبرأ منهم أيضاً

وبهذا فإن قول النشار أن أبا الخطاب تبرأ من أصحابه كلام غير سديد، ومدافعة عن أهل الضلال بالباطل، ولا أدري ما هدفه من ذلك؟.

٤ ـ يشكك النشار في كون العميرية قد عبدوا أبا الخطاب لكون كتاب الشيعة لم يذكروا ذلك، وأن الذي ذكر ذلك فقط كتاب السنة، ولا أدري ما هذا المنهج العلمي الجديد الذي يميز به النشار بين أخبار الفرق؟ وقد ذكر عبادة العميرية لأبي الخطاب أبو الحسن الأشعري، والبغدادي والشهرستاني والإسفراييني[٥].

٥ ـ ما ذكر عن مراحل الخطابية صحيح، لكنها من أول وهلة غالية موغلة في الغلو،

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٤٥).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٧٨).

(٣) انظر: فرق الشيعة (٤٢).

(٤) المقالات والفرق (٥٢).

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٧٩)، والفرق بين الفرق (٢٤٩)، والملل والنحل (١/ ١٨٠)، والتبصير في الدين (١٠٧).

وقد ذكر د. السلومي الأدوار الثلاثة التي مرت بها آراء أبي الخطاب وهي:

الدور الأول: ادعاء النبوة للأئمة، ثم ادعاؤها لنفسه، ثم ادعاؤه الرسالة، وادعاء أنه من الملائكة.

الدور الثاني: ادعى أن روح الله حلَّت في جعفر الصادق، وبعده في نفسه..

الدور الثالث: ادعى الألوهية لنفسه وللأئمة، إلَّا أنه أعظم منهم جميعاً[1].

المطلب الثالث

موقف النشار من الصلة بين الخطابية والإسماعيلية

أولاً: العرض:

يرى النشار أن كثيراً من آراء الخطابية قد دخلت بعد مقتل أبي الخطاب في الإسماعيلية، بل يكاد يجزم أن المرحلة الثانية لأبي الخطاب ليست سوى الإسماعيلية، وعلى هذا يميل إلى صحة القول بأن الخطابية أصل الإسماعيلية.

يقول عن أبي الخطاب: «وحين قتل انضم بعض أتباعه لمعاصره الحسين بن أبي منصور ودخلوا في طائفة الخناقين، وانضم الأتباع الآخرون للإسماعيلية»[2].

ويقول: «ولا شك أن الكثير من الأصول الخطابية قد دخلت في عقائد الإسماعيلية فيما بعد، ولكن تم هذا بعد مقتل أبي الخطاب، واعتناق كثير من أتباعه للإسماعيلية في عهد عبد الله بن ميمون القداح»[3].

ثانياً: النقد:

أجاد النشار في إثبات الصلة بين الخطابية والإسماعيلية وأن الخطابية هي أصل الإسماعيلية، أو أن الكثير من الخطابية قد انضموا للإسماعيلية، والتي أخذت بكثير من أصول الخطابية.

يقول القمي: «أما الإسماعيلية الخالصة فهم الخطابية أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع، لعنه الله، وقد دخلت منهم فرقة في فرقة محمد بن إسماعيل، وأقروا بموت إسماعيل في حياة أبيه..»[4].

وقد قام عدة من الباحثين المستشرقين ببحث هذه الصلة، فخرجوا بأن المؤسس الأول للإسماعيلية هو أبو الخطاب.

---

(١) انظر: أصول الإسماعيلية (١/ ٢١٢، ٢١٣).

(٢) نشأة الفكر (٢/ ٢٤٥).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٧٨).

(٤) المقالات والفرق (٨١)، وانظر: فرق الشيعة (٦٩).

يقول برنارد لويس: «ومع أن أغلب من كتب من السنة في عقائد الفرق المارقة لا يشيرون إلى أي اتصال مباشر بين الخطابية والإسماعيلية، فإن ما ذكروه من عقائد الخطابية يؤيد ما ذهب إليه النوبختي في وحدة هاتين الحركتين»[١].

ويقول: «وقد ذهب ماسينيون في هذا الصدد إلى أن الكنية (أبو إسماعيل) التي يضيفها الكشي على أبي الخطاب إنما تشير إلى إسماعيل بن جعفر، وأن أبا الخطاب كان المتبني لإسماعيل، والأب الروحي له»[٢].

ويقول إحسان إلهي ظهير: «وعلى كلٍّ، إنني لأرى رأي ماسينيون وفريد ليندر من الباحثين المستشرقين بأن المؤسس الأول للإسماعيلية هو أبو الخطاب، كما أوافق القمي والنوبختي على أن الخطابية هي الإسماعيلية الخالصة»[٣].

وقد قام د. السلومي ببحث الصلة بين الفرقتين من ناحية العقائد، ومن ناحية النصوص التاريخية فخرج جازماً بأن المؤسس الأول لمذهب الإسماعيلية هو أبو الخطاب، وإسماعيل، متعاونين، لكن غلو الأول وافتضاحه أمام الملأ سرعان ما قضى عليه، وحل محله صاحبه إسماعيل بن جعفر، وبالتالي توجه الأتباع والتلاميذ من الخطابية إلى القول بإمامة إسماعيل فأصبح الخطابية هم الإسماعيلية الخالصة[٤].

(١) أصول الإسماعيلية (١٠٠).
(٢) المرجع السابق (١١٠).
(٣) الإسماعيلية (٥٥).
(٤) انظر: أصول الإسماعيلية (١/ ٢١٤ ـ ٢٢١).

المبحث الرابع

موقف النشار من فرقة الإسماعيلية

وفيه تمهيد وثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من نشأة الإسماعيلية ومنشئها.

المطلب الثاني: موقف النشار من أئمة الإسماعيلية.

المطلب الثالث: موقف النشار من الفرق الإسماعيلية.

* * *

تمهيد

الإسماعيلية فرقة باطنية، منشقة عن الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، بعد وفاة جعفر الصادق عام ١٤٨هـ، وقد اعتبرت إمامها السابع هو إسماعيل بن جعفر أو ابنه محمد بن إسماعيل على اختلاف بينهم، بخلاف الشيعة الاثنا عشرية فقد ساقت الإمامة إلى موسى بن جعفر.

والإسماعيلية امتداد لفرقة الخطابية، ولها ألقاب عديدة، بحسب المكان الذي تظهر فيه، وبحسب الشخص الذي يقوم بالدعوة إليها، وأحياناً بحسب أبرز عقيدة تظهرها، ومن ذلك: الباطنية، والسبعية، والمباركية، والميمونية، والقرامطة، والمزدكية، والملاحدة، والعبيدية، ونحو ذلك.

وقد مرَّت الإسماعيلية بدور الستر، استمر منذ نشأتها، إلى ظهورها في اليمن ثم

المغرب والبحرين وتكوين الدولة العبيدية وعاصمتها القاهرة، ثم بعد أن قضى عليهم صلاح الدين الأيوبي في مصر، عادوا في دور الستر مرة أخرى.

وعقائد الإسماعيلية عبارة عن مزيج من فلسفات مختلفة، أبرزها الفلسفة اليونانية، وجميعها تهدف بوضوح إلى هدم الإسلام في عقائده وشرائعه، فيتسلطون على دين الله بتأويلات باطنية تذهبه وتجعله لا قيمة له[١].

وقد قام النشار بدراسة نشأتها، وأئمتها، وفرقها، وعقائدها، وسيكون عرض ذلك ونقده من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول

موقف النشار من نشأة الإسماعيلية ومنشئها

أولاً: العرض:

يرى النشار أن فرقة الإسماعيلية ظهرت بعد وفاة جعفر الصادق، منشقة عن الشيعة الاثنا عشرية القائلين بأن الإمام السابع هو موسى بن جعفر، ومن الإسماعيلية من قال بأن الإمام السابع هو إسماعيل بن جعفر سواء أقروا بموته في حياة أبيه أو أنكروا ذلك، ومنهم من قال بأنه محمد بن إسماعيل لإقرارهم بموت إسماعيل في حياة أبيه[٢].

ويرى أن لشخصيات ثلاث دوراً في نشأتها هم:

١ ـ المبارك الكوفي:

وهو خادم محمد بن إسماعيل، دعا إلى إمامة سيده بعد وفاة جعفر الصادق، وأسس فرقة المباركية، وكما يقول النشار: «وهي الفرقة الأولى الموسومة باسم الإسماعيلية»[٣].

٢ ـ أبو الخطاب الأسدي:

مؤسس فرقة الخطابية التي هي أصل الإسماعيلية، ولكن النشار يرجح أن الإسماعيلية ظهرت بعد وفاة أبي الخطاب، وقام قسم كبير من الخطابية بعد وفاة قائدها بالانضمام إلى الإسماعيلية[٤].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٠ ـ ١٠١)، والتنبيه والرد (٣٢، ٣٣)، والفرق بين الفرق (٦٢ ـ ٦٤، ٢٨٢ ـ ٣١٣)، والملل والنحل (١/ ١٩١ ـ ١٩٨)، والتبصير في الدين (٣٣، ١١٨ ـ ١٢٤)، وعقائد الثلاث والسبعين فرقة (٢/ ٤٧٧ ـ ٤٨٠، ٤٨٩ ـ ٧٣٢)، والمقالات والفرق (٨١ ـ ٨٦)، وفرق الشيعة (٦٧)، ومشكاة الأنوار للإمام يحيى بن حمزة، وقواعد عقائد آل محمد لمحمد بن حسن الديلمي، وأصول الإسماعيلية للسلومي، وأصول الإسماعيلية لبرنارد لويس، والإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير، والحركات الباطنية للخطيب (٥٧ ـ ١٩٥)، ودراسة عن الفرق لجلي (٢٦٥ ـ ٣١٠)، وغلاة الشيعة للزغبي (١٤٧ ـ ١٩٠).

(٢) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٧٣ ـ ٢٧٧).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٧٧).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٧٨).

٣ ـ ميمون القداح:

مولى جعفر الصادق، يرى النشار أنه هو الذي نشر الدعوة لإسماعيل ثم لابنه محمد بن إسماعيل، وهو الذي وضع البذرة الأولى للإسماعيلية، ثم قام بالدور بعده ابنه عبد الله بن ميمون[١].

ثانياً: النقد:

مما لا شك فيه أن الإسماعيلية لم يطلق عليها هذا اللقب إلَّا بعد وفاة جعفر الصادق، ومخالفتها للشيعة الإمامية الاثنا عشرية بأن ساقت الإمامة إلى إسماعيل بن جعفر أو إلى ابنه محمد بن إسماعيل[٢]، كما ذهب إليه النشار، ولكن بذورها قد وضعت على يد أبي الخطاب، حتى قال بعض المؤرخين إن الإسماعيلية الأولى هي الخطابية، وقال كثير منهم: إن أكثر الخطابية قد انضموا إلى الإسماعيلية، فالصواب أن نقول بأن الإسماعيلية قد ظهرت من قبل على يد أبي الخطاب، فهي الخطابية، ولكن لم يطلق عليها لقب الإسماعيلية إلَّا بعد وفاة جعفر الصادق.

يقول القمي: «أمَّا الإسماعيلية الخالصة فهم الخطابية، أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي الأجدع لعنه الله»[٣].

ويقول البلخي: «وقد مال إلى الائتمام بمحمد بن إسماعيل جماعة من الخطابية، ودخلوا في المباركية، وقد ذكرنا أن الخطابية هم الذين يقولون بإلهية جعفر، فالظاهر أن إسماعيلية زماننا هم هؤلاء كما بيَّنا وسنبين»[٤].

وقد تقدم في مبحث الخطابية ذكر الصلة بينها وبين الإسماعيلية، وخرجنا بأن أبا الخطاب هو المؤسس الحقيقي لفرقة الإسماعيلية، إلَّا أن هذا اللقب لم يطلق على الخطابية إلَّا بعد وفاة جعفر، والقول بإمامة ابنه إسماعيل أو محمد بن إسماعيل[٥].

وأمَّا الذي أشهر هذه الدعوة، وقام بها بعد هلاك أبي الخطاب فهو ميمون القداح وابنه.

يقول البغدادي: «وقد حكى أصحاب المقالات أن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة: منهم ميمون بن ديصان، المعروف بالقداح، وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق، وكان من الأهواز، ومنهم محمد بن الحسين الملقب بدندان، اجتمعوا كلهم مع ميمون بن ديصان في سجن والي العراق، فأسسوا في ذلك السجن مذاهب الباطنية، ثم ظهرت

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٧٩ ـ ٢٨١).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ١٠٠، ١٠١)، والفرق بين الفرق (٦٢، ٦٣)، والملل والنحل (١/ ١٩١).

(٣) المقالات والفرق (٨١)، وانظر: فرق الشيعة (٦٩).

(٤) قواعد عقائد آل محمد (٣٦).

(٥) انظر بحث هذه القضية بتوسع عند د. برنارد لويس في كتابه أصول الإسماعيلية (٩٨ ـ ١٠٦).

دعوتهم بعد خلاصهم من السجن»[١].

وقد ذكر كل من ابن النديم، وابن الأثير والمقريزي وغيرهم، قصة بداية اشتهار الإسماعيلية، بنحو ما ذكرها البغدادي، وأن الذي قام بذلك أشد القيام هو عبد الله بن ميمون القداح، الذي أرسل الدعاة إلى مختلف البقاع للدعوة إلى إمامة محمد بن إسماعيل[٢].

والخلاصة:

لقد وفِّق النشار في عرض نشأة الإسماعيلية، وبيان دور كل من المبارك الكوفي وميمون القداح وابنه عبد الله في نشر الإسماعيلية، ولكنَّه أخفق حين همَّش دور أبي الخطاب في نشأتها، رغم أنه هو أصلها على الحقيقية، كما تقدم.

المطلب الثاني

موقف النشار من أئمة الإسماعيلية

تعرَّض النشار لعدة أئمة من أئمة الإسماعيلية منهم: إسماعيل بن جعفر، ومحمد بن إسماعيل، وميمون القداح، وعبد الله بن ميمون، وسيكون عرض آرائه فيهم ونقده من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى

موقف النشار من إسماعيل بن جعفر

أولاً: العرض:

يرى النشار أن إسماعيل كان يحبه أبوه حباً عظيماً، وكان يعده للإمامة الروحية للمسلمين من بعده، ولكنه مات في حياته، ويدفع عنه تهمة شرب الخمر، واتصاله بالغلاة.

يقول: «أمَّا أنه اتصل بالغلاة، ليعد الأمر لنفسه وأولاده من بعده، فأنا أشك كل الشك في هذا، فإن محبة الإمام لإسماعيل وحدبه عليه وجزعه لوفاته يدل دلالة واضحة على أن الابن كان بريئاً مما اتهم به بعد من غلو، أو بما ألصقه به بعض المتأخرين من تهمة شرب الخمر، حتى يحلوا لأنفسهم هذا الشرب بدعوى أن الإمام وأتباعه لا يخضعون للتكاليف الشرعية»[٣].

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٨٢).

(٢) انظر: الفهرست لابن النديم (٢٣٢)، والكامل لابن الأثير (٨/ ٢٨، ٢٩)، وخطط المقريزي (٢/ ١٥٠).

(٣) نشأة الفكر (٢/ ٢٧٥).

رغم نفي النشار اتصال إسماعيل بالغلاة إلا أنه يثبت اتصالهم به، وانخداعه بهم، لا سيما المفضل بن عمر الجعفي الصيرفي تلميذ أبي الخطاب، ولكن لما نهاه أبوه عنهم انتهى.

يقول عن اتصاله بالمفضل الجعفي: «ولا شك في هذا، فقد كان المفضل الصيرفي من أجل أصحاب الصادق، ثم تابع أبا الخطاب وكوَّن فرقة.. ويبدو أن الغلاة اتصلوا بإسماعيل، وذلك حين غضب عليه أبوه، وأنهم حاولوا التأثير فيه وجذبه إلى صفوفهم، وكان إسماعيل في ميعة الصبا، وكما خدع فيهم أبوه من قبل خدع أيضاً، فلما تدخل أبوه خلص منهم، وعاد إلى رحابه كاملاً»[١].

ثانياً: النقد:

من أبرز الملحوظات على النشار عندما يتحدث عن أئمة الشيعة، موافقته لهم في كونهم أئمة فعلاً، وأن الإمامة انتقلت إليهم، إلَّا أنه يسميها الإمامة الروحية، ليقرب بينهم وبين السنة بذلك، كما تقدم من قبل.

وفي هذا المبحث يتحدث عن جعفر الصادق بأنه كان يعد ابنه إسماعيل للإمامة الروحية بعده، وهذا افتراء عليه، فإنه لم يكن يدعيها لنفسه بالمفهوم الشيعي فكيف يعد ابنه لها.

وقد أحسن النشار حين رجح القول بوفاة إسماعيل في حياة أبيه، علماً بأن أهل السنة حين يثبتون وفاة إسماعيل في حياة أبيه، يثبتون ذلك من الناحية التاريخية بقطع النظر عن المسائل المترتبة على ذلك عند الشيعة سواء اثنا عشرية أو إسماعيلية.

وقد ورد في كتب الشيعة والسنة إثبات وفاة إسماعيل في حياة أبيه، ووافقهم على ذلك أكثر الإسماعيلية، وأمَّا القول بأن أباه أظهر وفاته، وأشهد على ذلك، وقام بدفنه تقية وخوفاً عليه، فهو أشبه بالخرافات والأساطير[٢].

يقول محمد حسين عن ذلك: «ولعلي لا أغلو إذا قلت إن هذه القصة إنما هي من القصص الخيالية التي وضعها بعض أصحاب المناقب من مؤرخي الإسماعيلية الذين يكثرون من مثل هذه القصص في كتاباتهم ليضفوا على الأئمة الإسماعيلية مناقب وفضائل لا يقرها عقل»[٣].

يقول د. السلومي: «ومع التتبع للكثير من المصادر التاريخية نجد أن موت إسماعيل في حياة أبيه هو الصحيح، وأن القول بغيبته أو رجوعه حياً بعد أن مات هو من ألاعيب

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٧٥).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٦٣)، والملل والنحل (١/ ١٩١).

(٣) طائفة الإسماعيلية (١٣).

الإسماعيلية، وضحكهم على الأغبياء»[١].

وقد رجَّح النشار أيضاً توبة إسماعيل بن جعفر من الاتصال بالغلاة بعد أن انخدع بهم، وقد نهاه أبوه عن صحبة أبي الخطاب والمفضل بن عمر الجعفي فانتهى.

وأمَّا إحسان إلهي ظهير ود. السلومي والمستشرق برنارد لويس فإنهم يثبتون الصلة الوثيقة بين إسماعيل والغلاة[٢]، ولكن جميع الأدلة التي ذكروها منقولة من كتب الشيعة الاثنا عشرية، وهم عموماً ينبغي أخذ رواياتهم بحذر شديد، وفي هذه المسألة على وجه الخصوص، فهم هنا على مفرق عقدي مهم، إذ يعتقدون انتقال الإمامة من جعفر إلى ابنه الأصغر موسى، وهذه مشكلة كبيرة عندهم تستوجب الطعن في جميع إخوة موسى لتثبت له الإمامة، والقول بإمامة موسى عندهم من أصول الدين، فينبغي عدم الشك في استحقاقه إياها، وعدم استحقاق أي واحد من إخوانه لها، ولذلك فإن الجزم باعتناق إسماعيل لآراء الخطابية استناداً على روايات الشيعة الاثنا عشرية فحسب مغامرة، لا سيما وأن أباه هو الذي تولى دفنه على الصحيح، مما يعني رضاه عنه، ومحبته له، والله أعلم.

المسألة الثانية

موقف النشار من محمد بن إسماعيل

أولاً: العرض:

لقد رجح النشار ـ كما تقدم ـ أن إسماعيل مات في حياة أبيه، وقد عقَّب محمداً في الثالثة من عمره، ومات جعفر ومحمد في السادسة عشرة من عمره، ولم يقم بأي نشاط، ثم يرى النشار أنه دخل بعد ذلك في دور الستر، فهرب من الحجاز متنقلاً من مكان إلى مكان، وكان هدفه من ذلك ما يلي:

١ ـ اتخاذ دار هجرة.

٢ ـ البعد عن عيون الخليفة في الحجاز، ليبث دعاته بسهولة.

٣ ـ البحث عن منطقة أخرى يمكن أن ينجح فيها، بعد فشله في الحجاز.

٤ ـ البحث عن منطقة يقل فيها العلماء والفقهاء لينجح في نشر مذهبه التأويلي الباطني.

٥ ـ الذهاب إلى منطقة قد مهد له فيها.

ولكن النشار يميل إلى أن محمد بن إسماعيل لم يغلُ في التأويل الباطني غلو أتباعه، ويرى أنَّ العقائد الغالية فيه إنَّما ظهرت بعد وفاته مثل: القول بمهديته، وأنه سيبعث

---

(١) أصول الإسماعيلية (١/ ٢٥٧)، وانظر: الإسماعيلية لظهير (٦٣)، وغلاة الشيعة للزغبي (١٤٩).

(٢) انظر: الإسماعيلية لظهير (٥٦ ـ ٦٠)، وأصول الإسماعيلية للدكتور السلومي (٢٥٨)، وأصول الإسماعيلية لبرنارد (١١١).

برسالة جديدة، ناسخة للشريعة الإسلامية، والقول بأن الفرائض لها ظاهر وباطن، إلى غير ذلك من عقائد الفرقة الإسماعيلية الباطنية الأولى[١].

ثانياً: النقد:

لا توجد ـ على حسب ما وقفت عليه من الكتب ـ معلومات مفيدة عن حقيقة محمد بن إسماعيل، سوى أنه عاش في الحجاز، ولم يعرف عنه أي عقائد غالية، ولكن كتب الإسماعيلية هي التي تذكر أنه خرج متستراً طالباً للإمامة[٢]، وهؤلاء قد عرف عنهم الكذب ونسبة عقائدهم الغالية إلى آل البيت، ويكفي في كذبهم القول بأنه خلَّف أبناءً، وهو الذي مات ولم يعقب[٣]، وهذا شيء ظاهر ومع هذا كذبوا عليه فيه، فكيف بالكذب عليه في الأمور الخفية كالعقائد، ولذلك فإن الواجب على الباحث الحذر حين تعامله مع هذه المعلومات في كتب الإسماعيلية سواء عن إسماعيل بن جعفر أو عن ابنه محمد بن إسماعيل.

ولذلك فما ذكره النشار عن حياة محمد بن إسماعيل في الحجاز صحيح، وما نسب إليه من نشاط بعد ذلك فلا عمدة له فيه سوى كتب الإسماعيلية.

وقد وفق د. المغربي في رسالته دور اليهود في الفرق الباطنية، حين قرر أن العقائد الباطنية ظهرت من الكوفة لا من المدينة، والكوفة لم يقم فيها محمد بن إسماعيل، فهذا يعني كما يقول: «بكل صراحة أنه لا علاقة لمحمد بن إسماعيل بالدعوة الباطنية الإسماعيلية، بل ربما أمكن القول إنه لا يدري شيئاً عن إمامته والدعوة إليه»[٤].

المسألة الثالثة

موقف النشار من ميمون القداح وابنه عبد الله بن ميمون

أولاً: العرض:

يذكر النشار أن ميمون القداح كان مولى لجعفر الصادق وتلميذاً له وللباقر، ويثني عليه بأنه كان على علم نفاذ وحنكة سياسية[٥].

ويدافع عنه، ويبرئه من الزندقة أو الرغبة في القضاء على الإسلام، وإنما كان محباً لإسماعيل ولابنه، فحاول إثبات إمامتهما بمختلف العناصر الفلسفية.

يقول عنه وعن ابنه: «وقد اتهمت دوائر أهل السنة والجماعة الاثنين بأنهما ديصانيان،

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٨٤ ـ ٢٨٧).
(٢) انظر: عيون الأخبار وفنون الآثار للداعي إدريس عماد الدين (٣٥١ ـ ٣٥٦).
(٣) انظر: الفرق بين الفرق (٦٤)، واللباب لابن الأثير (١/ ٤٣)، ومجموع الفتاوى (٣٥/ ١٢٨ ـ ١٣٦).
(٤) انظر: أصول الإسماعيلية للدكتور السلومي (٢٦٤).
(٥) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٧٩).

وأن ميموناً هو ابن ديصان بن سعيد بن غضبان، وقيل إنهما يهوديان، وأنهما أنشآ المذهب الإسماعيلي للقضاء على الإسلام، وهذا خطأ كبير»[١].

ويقول: «ويذكر المؤرخون السنيون أن له «الميزان»، وأنه كتب هذا الكتاب في نصرة الزندقة، وهذا مستبعد جداً، فلم يكن الرجل زنديقاً ولا ديصانياً، في أول أمره على الأقل، بل كان أولاً ـ وبالذات ـ من محبي ومتشيعي إسماعيل بن جعفر وابنه ثم من المحتمل ـ وقد كان الرجل عارفاً بالمذاهب الفلسفية والغنوصية والأديان ـ أنه كان يحاول تدعيم إمامة إسماعيل وابنه بمختلف العناصر الفلسفية، وبخاصة أنه تتلمذ مدة على أبي الخطاب، وإن كنا نلحظ أن الإمام جعفر الصادق لم يتبرأ منه في حياته، بل كان حتى موته ما يقدح فيه، كل هذا يجعلنا نتوقف كثيراً في الحكم على الرجل بالزندقة أو الديصانية»[٢].

ورغم دفاع النشار عنه، فإنه يصفه بالغلو في الأئمة، ويعتبر ذلك خروجاً على الإسلام.

يقول عنه: «وأنه تعالى إلى حد كبير في فضائل هذين الإمامين ـ يعني: إسماعيل وابنه ـ والغلو في الأئمة خروج على الإسلام فعلاً ـ نصه وروحه ـ ولكنه يختلف عن الديصانية الخالصة أو الزندقة الخالصة، وإن كان هذا النوع من الغلو أشد خطراً على الإسلام ووحدته من كل ثنوي سافر»[٣].

ورغم شهرة ميمون القداح، وابنه عبد الله بن ميمون إلَّا أن النشار يشك في وجودهما حقيقة، ويميل إلى القول بأنهما اسمان مستعاران لإسماعيل بن جعفر وابنه محمد بن إسماعيل سمَّاهما به العباسيون من أجل إلصاق العقائد الغالية بهما، ويستدل على قوله هذا برواية الداعي عماد الدين إدريس التي قال فيها: «وقام إسماعيل بن جعفر ـ صلوات الله عليه ـ المبارك الميمون في كنف أبيه، وعهد محمد بن إسماعيل وهو ابن ثلاث سنين إلى ميمون القداح، قدس الله روحه، وهو كفيل له ومستودع أمره، وميمون من أولاد سلمان، وسلمان من أولاد يعقوب بن إسحاق»[٤].

وينفي أن يكون من نسل سلمان، بل هو على مثاله ونسقه، فكما أن سلمان من آل البيت وهو ليس منهم، فكذلك ميمون من آل إسماعيل وهو ليس منهم[٥]، وينفي كذلك أن يكون جد الخلفاء الفاطميين لا هو ولا ابنه[٦].

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٧٩).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٧٩).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٨٠).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٨٢).
(٥) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٨٠).
(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٨١).

ثم يعود فيذكر نسب ميمون فيقول: «ميمون بن غيلان بن مهران بن سلمان الفارسي، من ولد إسحاق بن يعقوب»(١).

وأمَّا الابن، فيبالغ النشار في الدفاع عنه، ويرى أن الروايات التي وردت عند السنة في ذمه، وإظهار عداوته للإسلام والمسلمين، يجب أن تؤخذ بحذر، فقد كان الباب للإمام عبد الله بن محمد بن إسماعيل، وكذلك لابنه أحمد بن عبد الله الذي أمر بكتابة رسائل إخوان الصفا، وكان عبد الله بن ميمون أحد كتابها، ومع هذا الدفاع، فإن النشار يرى أن ابن ميمون قد وضع يده في أيدي الشعوبيين الحاقدين على العرب والمسلمين جميعاً(٢).

ثانياً: النقد:

تعرَّض النشار لعدة قضايا تتعلق بميمون القداح وابنه عبد الله أبرزها:

حقيقة وجودهما، ونسبهما، وزندقتهما، ومجوسيتهما، وقد كان عرضه مضطرباً جداً، لا تكاد تجزم بآرائه في تلك القضايا، فبينما يشك في وجودهما، إذ به يحقق في نسبهما، وبينما ينفي عنهما الزندقة، يثبت عليهما الخروج من الإسلام نصاً وروحاً، وبينما هو ينفي عنهما عداوتهما للإسلام والمسلمين، ورغبتهما في إفساد دين المسلمين، إذ به يثبت تعاونهما مع الشعوبيين الحاقدين على الإسلام والمسلمين والعرب جميعاً، وفيما يلي نقد موقفه من تلك القضايا:

١ ـ حقيقة الوجود والنسب:

أعجب من النشار كيف استدل بنص فيه إثبات نسب ميمون القداح على عدم وجوده، ووجود ابنه حقيقة، والنص سبق ذكره في العرض، انخدع به النشار؛ لأن فيه وصف إسماعيل بن جعفر بالرجل المبارك الميمون، فاستدل بأن الميمون لقب على إسماعيل بن جعفر، فلا وجود لميمون حقيقة، مع أن في النص: عهد بمحمد بن إسماعيل وهو ابن ثلاث سنين إلى ميمون القداح.. وميمون من أولاد سلمان، وسلمان من أولاد يعقوب بن إسحاق. فلا أدري أين ذهبت العقلية الممتازة التي يتمتع بها النشار أمام هذا النص الواضح الذي يثبت شخصيتين مختلفتين تماماً: إسماعيل بن جعفر، وميمون القداح، أم أن القضية مجرد محبة للآراء الشاذة والغريبة.

إن وجود ميمون القداح وابنه حقيقة ثابتة عند السنة والشيعة والإسماعيلية(٣)، ولم يشذ في ذلك إلَّا عارف تامر في عصرنا الحاضر(٤) والمستشرق إيفانوف الذي تأثر به النشار في

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٨٤).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢٩٣ ـ ٢٩٧).

(٣) انظر: أصول الإسماعيلية، لبرنارد لويس (١٣٣ ـ ١٦٠).

(٤) انظر: القرامطة له (١٠٨).

هذه الجزئية[١]، وإن كنت لم أتمكن من معرفة حقيقة رأي إيفانوف، وفي النفس شك مما ذكره النشار عنه؛ لأن مصطفى غالب أشار إلى أنه يثبت حقيقة أسرة القداح، ولكنه ينفي كونهم آباء للدولة العبيدية، وقد رد على عارف تامر، ولم يرد على إيفانوف وقد كان رده على التامر رداً قاسياً قال فيه: «وهناك أسطورة جديدة طلع بها علينا عارف تامر في كتابه (القرامطة)، تحت عنوان أسطورة ميمون القداح.. ونحن نستغرب أن يطلع علينا التامر بمثل هذه الأسطورة الجديدة لنضيفها إلى الأساطير السابقة، وهو الذي أتى على ذكر ميمون القداح وولده والحسين الأهوازي في كتاباته أكثر من مرة، وسماهم بالدعاة الأفذاذ، والحجج الكبار الذين قامت على عواتقهم الحركة الإسماعيلية في عصورها الأولى، ولا ندري كيف يجيز لنفسه النزاعة إلى إيجاد وخلق الأساطير الوهمية الخيالية، فيحكم على من سماهم بالأمس القريب علماء وحججاً وأبواباً بالإعدام ويعتبرهم أشخاصاً خياليين لا وجود لهم في التاريخ ـ مع أن المصادر الإسماعيلية تجمع على أنهم تسنموا مراكز قيادية خطيرة في تنظيمات الدعوة السرية ـ بدون أن يرجع إلى ما كتبه هو نفسه عنهم، أو على الأقل يدعم اكتشافه هذا بأي نص علمي تاريخي»[٢].

ويقول: «ولكن التامر جاء بهذه الأسطورة لينال ما يرضي شهوته، ويشبع نهمه، معتمداً في ذلك على المبدأ الذي يقول: خالف تعرف.. لذلك يمكن أن نضيف أسطورته هذه إلى الأساطير الخيالية السابقة التي لا تستحق الجدل والمناقشة لتفاهتها، وتناقضها مع الوقائع والحقائق التاريخية التي أوردها التامر نفسه في أكثر من مناسبة تحدث فيها عن أسرة ميمون القداح..»[٣].

وقد أورد د. السلومي عدة نصوص تتحدث عن ميمون القداح وابنه، واستخلص منها عدة حقائق، وكانت الحقيقة الأولى في إثبات وجود هاتين الشخصيتين حقيقة، وليستا عبارة عن اسمين مستعارين لإسماعيل بن جعفر وابنه محمد، واعتبر القول بهذا شذوذ مع مخالفته للأدلة والواقع[٤].

وأمَّا بالنسبة للنسب فقد اختلف كتاب الفرق في نسبهم إلى قسمين: منهم من ينسبهما إلى اليهود، ومنهم من ينسبهما إلى المجوس، وهناك شبه إجماع على أنهم ليسوا من آل البيت، واختلفوا كذلك في عبيد الله المهدي الذي تنسب إليه الدولة العبيدية، هل هو من نسل القداح، فيكون انتسابه إلى محمد بن إسماعيل باطلاً، أم هو من نسل محمد بن إسماعيل حقيقة؟

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٨٢).

(٢) الحركات الباطنية في الإسلام (٩٠).

(٣) المرجع السابق (٩٢).

(٤) انظر: أصول الإسماعيلية (١/ ٢٤٣).

والفصل في هذه المسألة، ما قرره الجمع الغفير من علماء الأنساب وكتاب التاريخ ومؤرخي الفرق، أن ميمون القداح مولى من الموالي العجم، غير معروف النسب على وجه الحقيقة، وأن عبيد الله المهدي من نسله، وليس من نسل محمد بن إسماعيل، الذي مات ولم يعقب ولداً.

ومن المهم أيضاً، إيضاح الفرق بين عبد الله بن ميمون القداح الأهوازي الإسماعيلي، وبين عبد الله بن ميمون القداحي المكي المحدث عند الشيعة الاثنا عشرية، فبينهما فرق كبير لم يدركه النشار، فظن بكتاب السنة التناقض في عرض شخصية عبد الله بن ميمون، وهنا عدة نصوص تدل على ما تقدم:

يقول ابن رزام ما ملخصه: إن عبد الله بن ميمون من قرية قريبة من الأهواز، وأبوه هو ميمون القداح الذي تنسب إليه الفرقة المعروفة بالميمونية، وقد كان هو وأبوه ديصانيين ـ أي: من طائفة الديصانية من المجوس ـ.

وذكر أن عبد الله لم يدع أنه من آل البيت حتى نزل البصرة على قوم من أولاد عقيل بن أبي طالب، فكبس هناك فهرب إلى سلمية بقرب حمص، ومنذ تلك الفترة وهو يدعي أنه من نسل عقيل بن أبي طالب.

وذكر أن الدعوة استمرت في نسله حتى قام بها سعيد بن الحسين بن عبد الله بن ميمون، والذي ادعى أنه علوي فاطمي، وتسمى بعبيد الله، وهو مؤسس الدولة العبيدية في المغرب[(١)].

ويجزم الباقلاني بأن ميمون القداح كان مجوسياً، وأن عبيد الله من نسله لا كما يدعي أنه علوي، وأكَّد بأن هذا قول علماء الأنساب[(٢)].

ويقول البغدادي: «وقد حكى أصحاب المقالات أن الذين أسسوا دعوة الباطنية جماعة: منهم ميمون بن ديصان المعروف بالقداح، وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق، وكان من الأهواز. . ثم رحل ميمون بن ديصان إلى ناحية المغرب، وانتسب في تلك الناحية إلى عقيل بن أبي طالب، وزعم أنه من نسله، فلما دخل في دعوته قوم من غلاة الرفض والحلولية منهم، ادعى أنه من ولد محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، فقبل الأغبياء ذلك منه على جهل منهم بأن محمد بن إسماعيل بن جعفر مات ولم يُعقب عند علماء الأنساب»[(٣)].

ويقول: «ثم لما تمادت الأيام بهم ظهر المعروف منهم بسعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون بن ديصان القداح، فغير اسم نفسه ونسبه، وقال لأتباعه: أنا عبيد الله بن

(١) انظر: الفهرست لابن النديم (٢٣٢، ٢٣٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٣٥/ ١٢٩)، والحاكم بأمر الله، لمحمد عبد الله عنان (٥١)، وأصول الإسماعيلية، د. سليمان السلومي (١/ ٢٣٩).

(٣) الفرق بين الفرق (٢٨٢).

الحسين بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، ثم ظهرت فتنته بالمغرب، وأولاده إلى اليوم مستولون على أعمال مصر»[١].

وقد اشتد نكير شيخ الإسلام ابن تيمية على من أثبت صحة انتساب عبيد الله المهدي إلى آل البيت، وجزم بأنه من نسل القداح، وأنهم من أولاد المجوس أو اليهود.

يقول عن نسب الدولة العبيدية: «وكذلك النسب، قد علم أن جمهور الأمة تطعن في نسبهم، ويذكرون أنهم من أولاد المجوس أو اليهود. هذا مشهور من شهادة علماء الطوائف من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة، وأهل الحديث وأهل الكلام وعلماء النسب والعامة وغيرهم، وهذا أمر قد ذكره عامة المصنفين لأخبار الناس وأيامهم»[٢].

ويقول: «وإذا كان كذلك، فمن شهد لهم بصحة نسب أو إيمان فأقل ما في شهادته أنه شاهد بلا علم، قاف ما ليس له به علم، وذلك حرام باتفاق الأمة، بل ما ظهر عنهم من الزندقة والنفاق، ومعاداة ما جاء به الرسول ﷺ دليل على بطلان نسبهم الفاطمي، فإن من يكون من أقارب النبي ﷺ القائمين بالخلافة في أمته لا تكون معاداته لدينه كمعاداة هؤلاء، فلم يعرف في بني هاشم، ولا ولد أبي طالب، ولا بني أمية من كان خليفة وهو معاد لدين الإسلام، فضلاً عن أن يكون معادياً كمعاداة هؤلاء، بل أولاد الملوك الذين لا دين لهم يكون فيهم نوع حمية لدين آبائهم وأسلافهم، فمن كان من ولد سيد ولد آدم الذي بعثه الله بالهدى ودين الحق، كيف يعادي دينه هذه المعاداة، ولهذا نجد جميع المأمونين على دين الإسلام باطناً وظاهراً معادين لهؤلاء، إلَّا من هو زنديق عدو لله ورسوله، أو جاهل لا يعرف ما بعث به رسوله، وهذا مما يدل على كفرهم، وكذبهم في نسبهم»[٣].

وأمَّا عبد الله بن ميمون المكي الذي ذكر النشار أن أهل السنة من المحدثين ذكروه كالذهبي وابن حجر[٤] ولم تنسب إليه تهمة الإلحاد فهو غير الأهوازي، لذلك فلا يصح دفاع النشار عنه بناء على ذلك.

يقول ابن الأثير مبيناً الفرق بينهما: «وعبد الله بن ميمون القداح المكي يروي عن جعفر بن محمد بن طلحة بن عمرو وغيره المقلوبات، لا يحتج به..

والقدَّاحي: بفتح القاف وتشديد الدال المهملة وبعد الألف حاء مهملة ـ هذه النسبة إلى طائفة من الباطنية يقال لهم القداحية ينتمون إلى عبيد الله بن ميمون القداح وهو جد زعيم الباطنية بالمغرب..»[٥].

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٨٣).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (٣٥/ ١٢٨).

(٣) المرجع السابق (٣٥/ ١٣١، ١٣٢).

(٤) انظر: ميزان الاعتدال للذهبي (٢/ ٥١٢)، وتهذيب التهذيب لابن حجر (٦/ ٤٩).

(٥) اللباب في تهذيب الأنساب (٢/ ٢٠٠).

وكذلك بينهما فرق كبير في السنين، فالمكي عاش في القرن الثاني الهجري، والأهوازي عاش في القرن الثالث الهجري.

فالمكي كانت وفاته عام١٨٠هـ[١]، والأهوازي ظهرت بدعته سنة عشرين ومائتين[٢].

يقول د. السلومي بعد إجرائه مقارنة بين الشخصيتين من نواحٍ متعددة: «ومما قدمنا يتضح الفرق بين عبد الله بن ميمون القداح المكي، وبين عبد الله بن ميمون القداحي الأهوازي، سواء من ناحية العقيدة لكل منهما، أو النسبة لمكان كل واحد، أو الزمن الذي عاشه أي منهما، ونتيجة لعدم إدراك هذا الفرق بين المكي والأهوازي حصل خلط كثير بين هاتين الشخصيتين المتفاوتتين عقيدة وأهدافاً وزمناً ونسبة، وكانت نتيجته وقوع العديد من الكتاب في أحكام خاطئة»[٣].

المطلب الثالث

موقف النشار من الفرق الإسماعيلية

تعرض النشار لعدة فرق من فرق الإسماعيلية وهي: الإسماعيلية الأولى، والمباركية، والميمونية أو الإسماعيلية الباطنية، وسيكون عرض ونقد موقفه من تلك الفرق من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى

موقف النشار من الإسماعيلية الأولى (الخالصة)

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن الإسماعيلية الأولى، وتسمى أيضاً الخالصة، ترى أن الإمام السابع هو إسماعيل بن جعفر سواء مات في حياة أبيه حقيقة أو تقية، وأن الإمام بعده هو محمد بن إسماعيل[٤].

ثانياً: النقد:

اعتمد النشار في إيضاح عقيدة هذه الفرقة على الشهرستاني في الملل والنحل[٥]، والنوبختي في فرق الشيعة[٦]، ولم يتنبه إلى أن الشهرستاني عرض عقيدة الإسماعيلية

(١) انظر: الأعلام للزركلي (٤/ ٢٨٦).
(٢) انظر: اللباب (٢/ ٢٠٠).
(٣) أصول الإسماعيلية (١/ ٢٥٠).
(٤) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٧٦).
(٥) انظر: (١/ ١٩١).
(٦) انظر: (٦٩).

عامة، ولم يقصد التمييز بينها بخلاف النوبختي، فالنوبختي بيَّن أن الإسماعيلية الخالصة تجزم بأن إسماعيل بن جعفر لم يمت في حياة أبيه، وقالوا كان ذلك على جهة التلبيس من أبيه على الناس؛ لأنه خاف عليه فغيبه عنهم، وزعموا أن إسماعيل لا يموت حتى يملك الأرض، ويقوم بأمر الناس، وأنه هو القائم؛ لأن أباه أشار إليه بالإمامة بعده[١]. .

المسألة الثانية

موقف النشار من الإسماعيلية المباركية (الحديثة)

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن هذه الفرقة تنسب إلى المبارك الكوفي، والمبارك شخصية غامضة، قيل إنه حجازي، وأنه كان خادماً لمحمد بن إسماعيل، وقيل إنَّه قرمطويه الذي تنسب إليه القرامطة.

ولكن النشار يجزم بأنه ليس قرمطويه، بل قرمطويه رجل من أتباعه، ويرى أن المبارك يحتمل أن يكون هو محمد بن إسماعيل باسم مستعار.

ويذكر أن معتقد هذه الفرقة أن الإمام السابع هو محمد بن إسماعيل؛ لأن إسماعيل مات في حياة أبيه.

ويرى أن هذه الفرقة ليست غالية بدلالة إيراد البغدادي لها ضمن فرق الشيعة.

ويذكر أنَّ هذه الفرقة حفظ اسمها في التاريخ مختلطاً أحياناً باسم الإسماعيلية الحديثة، وأحياناً أخرى باسم الباطنية، وما زال لها أنصار في سلطان جوهر الحالي وأتباعه الإسماعيلية، وهم يسمون أحياناً بالمباركية[٢].

ثانياً: النقد:

لقد عرض النشار هذه الفرقة عرضاً جيداً، يدل على ذلك ما ذكره القمي في المقالات، والنوبختي في الفرق، والشهرستاني في الملل، ولكن هنا عدة ملحوظات:

١ ـ أحسن حين جزم بأن المبارك الكوفي شخصية مختلفة عن قرمطويه الذي تنسب إليه القرامطة، وهذا واضح، للتفاوت الزمني والعقائدي بينهما.

٢ ـ يعتبر القول باحتمالية أن يكون المبارك شخصية وهمية، واسماً مستعاراً لمحمد بن إسماعيل قول خاطئ لا دليل عليه، وما ذكره من وصف إسماعيل بن جعفر بالرجل المبارك لا يعني أن تكون شخصية المبارك وهمية، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث سابق.

---

(١) انظر: فرق الشيعة للنوبختي (٦٧، ٦٨)، والمقالات والفرق للقمي (٨٠).
(٢) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٧٧).

٣ ـ لا يعتبر تقسيم البغدادي دقيقاً لفرق الشيعة، فقد قسمهم إلى زيدية وكيسانية وإمامية وغلاة[١]، ومما لا شك فيه أن الكيسانية فرقة غالية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه أورد الإسماعيلية ضمن فرق الإمامية، والإسماعيلية فرقة غالية، وكذلك جعل المباركية ليست ضمن الإسماعيلية، ومن المعلوم أن المباركية من فرق الإسماعيلية، ولذلك جزم البغدادي أن معتقدهم في محمد بن إسماعيل موافق لمعتقد الإسماعيلية الباطنية[٢]. لهذا فالصحيح هو الجزم بأن فرق الإسماعيلية كلها غالية سواء الخالصة أو المباركية أو الميمونية، بخلاف ما جزم به النشار.

المسألة الثالثة

موقف النشار من الميمونية (الإسماعيلية الباطنية)

يذكر النشار أنَّ فرقة الميمونية تنسب إلى ميمون القداح، وأنها كانت تقول بإمامة محمد بن إسماعيل بعد جده جعفر الصادق، لوفاة إسماعيل في حياة أبيه، وقد كان الحجة هو ميمون القداح في عهد إمامة محمد بن إسماعيل وجزءٌ من إمامة عبد الله بن محمد بن إسماعيل، ثم بعد وفاته صار الحجة هو ابنه عبد الله بن ميمون بن القداح.

ويسمي النشار هذه الفرقة أحياناً بالإسماعيلية الخطابية، وتارة بالإسماعيلية الباطنية، وتارة بالباطنية القديمة.

ويرى أن هذه الفرقة تطورت في عقيدتها، وأخذت تجمع وتلفق بين مختلف الآراء، حتى خرجت بآراء مخلوطة بالفلسفة اليونانية والغنوصية وغيرهما، وصارت هي العقائد المعتمدة لدى سائر طوائف الإسماعيلية.

وقد عرض آراء هذه الفرقة بشكل غير منظم، فأحب أن أعرض ذلك وأنقده عبر العناصر التالية:

١ ـ عقائد الإسماعيلية الباطنية في الإمامة والإمام.

٢ ـ عقائد الإسماعيلية الباطنية في الذات الإلهية.

٣ ـ عقائد الإسماعيلية الباطنية في النبوة والأنبياء.

٤ ـ عقائد الإسماعيلية الباطنية في الآخرة.

٥ ـ عقائد الإسماعيلية الباطنية في التكاليف الشرعية.

* * *

(١) انظر: الفرق بين الفرق (٥٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦٤).

١ ـ موقف النشار من عقائد الإسماعيلية الباطنية في الإمامة والإمام

أولاً: العرض:

١ ـ ذكر النشار أن الإسماعيلية مذهبهم في الإمامة مثل مذهب الشيعة الاثنا عشرية، فالإمامة منصب إلهي، واجب على الله تعيين الإمام، من أجل حفظ الشريعة.

يقول: «وتعتقد أن الإمامة لقب من الله، وأنها واجبة لحفظ الشريعة وجوباً أزلياً في علم الله القديم»[(١)].

وبيَّن الفرق بين المذهبين في الإمامة، فالشيعة الاثنا عشرية تتوقف عند الإمام الثاني عشر، بخلاف الإسماعيلية ترى أن الدور الأعظم للأئمة ينتهي عند الإمام السابع، ليبدأ دورة أخرى للأئمة، فالإمامة مستمرة لا تنقطع.

يقول: «ونحن سنرى أن النطقاء سبعة عند الإسماعيلية ستة وأساس، وقد انتهت الدورة الأولى بمحمد بن إسماعيل، وقد جمع قوى الأئمة الستة التي قبله، فهو الأساس ونهاية الدور، ثم أتى الإمام الثامن، وهو قائم؛ لأنه الأول في الدور الجديد، وانتهى الدور الثاني بالإمام الفاطمي المعز لدين الله، وهو أيضاً أساس ومتم للدور، ثم أتت الأعياد، العيد الأول بعد الدور الثاني هو العزيز، والعيد الثاني الحاكم بأمر الله، وأما العيد الرابع فهو يوم الحزن والكآبة، يوم ذهاب الدولة الفاطمية حين توفي الإمام المستنصر، ووقعت الفتنة، وذهب الفرح والسرور، وعاد الأئمة إلى كهف التقية والاستتار»[(٢)].

ويوضح معتقدهم في استمرار الإمامة بقوله: «ذهبت الباطنية القديمة إلى أنه لا يمكن أن تخلو الأرض من إمام حي قاهر، وهذا الإمام إما أن يكون ظاهراً مكشوفاً، وإما باطناً مستوراً، وإذا كان الإمام مستوراً فلا بد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين»[(٣)].

٢ ـ وأمَّا عقائدهم في الإمام، فيذكر أنهم يقولون بعصمة الإمام ونورانيته، وينفي عنهم تأليه الأئمة، بل يرى أنهم حاربوا هذا المعتقد.

يقول عنهم: «تؤمن كالإمامية بالعصمة اللامتناهية للإمام.. وتعتقد أيضاً بوجود هذا النور الأول الأزلي الذي انتقل من نبي إلى نبي، ومن إمام إلى إمام»[(٤)].

وأما تبرئتهم من تأليه الأئمة فيقول: «لم تسبغ الإسماعيلية الألوهية أبداً على الأئمة، لقد حارب الإسماعيليون الغلاة الذين ألهوا أو اعتبروا الإمام إلهاً، وأعلنوا أن الأئمة عباد

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٨٣).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٩١).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٩٩).
(٤) المرجع السابق (٢/ ٢٨٣).

مخلوقين، وكائنات مربوبة، خلقوا من الطين، ولكنهم من طينة أسمى من البشر، واختارهم الله اختياراً أزلياً، حجة على الخلق»[(١)].

ومع تبرئتهم من دعوى الألوهية في الأئمة إلَّا أنه يثبت أنهم يعتقدون أن الأئمة أفضل من البشر، ويعتقدون فيهم التحكم في الكون، وأن العقل الكلي يتجلى فيهم.

يقول: «فرأوا أنه يتحكم في الكون دائماً سباع، أي: سبعة من الناطقين: آدم ونوح وموسى وعيسى ومحمد وعلي، وينتهي الدور بالقائم محمد بن إسماعيل، هؤلاء السبعة هم السبعة الناطقون الذين تجلى فيهم العقل الكلي..»[(٢)].

٣ ـ يثبت أنهم يعتقدون في محمد بن إسماعيل أنه الولي القائم الذي أتى ليفسر القرآن تفسيراً باطنياً، أي: بالتأويل، ولكنه ينكر أنهم كانوا يعتقدون فيه النبوة، وأنه أتى بدين جديد ينسخ به الشريعة المحمدية.

٤ ـ ناقش باستفاضة نظرية التبني الروحي، ونظرية الاستيداع والاستقرار عند الإسماعيلية، وخرج بالأمور التالية:

أ ـ التبني الروحي:

معنى التبني الروحي: أن يُنسب التلميذ إلى معلمه رغم أنه ليس من صلبه، وذلك لقوة العلاقة الروحانية بينهما، ويكون هو الخليفة بعده، ويدعو لنفسه[(٣)].

يرى النشار أن هذه النظرية تهدم آراء الشيعة جميعاً في الإمامة، والتي تقوم على اشتراط أن يكون الإمام من صلب فاطمة ﵂، ويجزم بعدم تبني الشيعة الإسماعيلية لها لا سيما في العصر الأول، وإنما كان ذلك في أوائل العصر الفاطمي لتبرير حالة معينة[(٤)].

يقول: «أود أن أنتهي من هذا إلى أن نظرية التبني الروحي قد اخترعها متأخرو الإسماعيلية لتبرير عمل عبيد الله في توليه العرش الفاطمي في القيروان، وهو من أولاد القداح بينما القائم الفاطمي في كنفه، فهي نظرية متأخرة من نظريات الإسماعيلية، لم تعرفها الإسماعيلية الأولى ولم تحتضنها، ولم يترك إمام علوي وديعة بمعنى علمه، وبالتالي أحقية الإمامة لابن غير علوي، بل تركوا أحياناً الوديعة ـ الابن الجسدي ـ لتابع مخلص من أتباعهم، سواء أكان هذا التابع علوياً أو غير علوي، وللمحافظة على الوديعة الجسدية، وهذه هي نظرية الإمام المستقر والإمام المستودع»[(٥)].

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٩٨).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٩٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٥٦، ٣٥٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٥٦ ـ ٣٥٩).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٣٥٩).

ب ـ نظرية الاستيداع والاستقرار:

معنى النظرية: وجود إمامين كلاهما يتمتع بحقوق الإمامة كاملة، لكن الإمام المستودع لا يستطيع نقلها لأبنائه، بخلاف الإمام المستقر، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى مرتبة الاستيداع هي مرتبة النبوة والرسالة، ومرتبة الاستقرار هي مرتبة الإمامة والوصاية والولاية.

وقد اجتمعت الإمامتان في الرسول ﷺ، وفي غدير خم سلَّم إمامة الاستقرار لعلي، ثم اجتمعت مرة أخرى في محمد بن إسماعيل[١].

ويرى النشار أن هذه النظرية متأخرة جداً، وأن عبيد الله المهدي ادعى الإمامة ليس عملاً بها، وإنما إنقاذاً للمذهب الإسماعيلي وخوفاً على الإمام القائم الصغير.

يقول: «إن الحل الصحيح للمسألة، أن عبيد الله المهدي أعلن مهديته لكي يحمي الإمام الصغير الذي كان يعيش في كنفه، وقد اشتد الخطر به، ثم خرج به من سلمية، ومضى به متنقلاً من مكان إلى مكان، محافظاً على وديعة جده الأكبر ميمون، والوديعة التي تسلمها من إمام الشيعة، والد الأئمة جميعاً جعفر الصادق، أعلن إمامته ستراً له، وتولى الخلافة لكي يمهد الأمر للقائم، وضعه على رأس الجيوش لكي يخلق منه زعيماً من الطراز الأول. ولم يعرف في هذا الوقت نظرية استقرار أو استيداع.

كان عبيد الله أول من ادعى الإمامة من غير العلويين، فعلها مرة واحدة في تاريخ الشيعة، حين كان المذهب الإسماعيلي في دور الخطر. ولم يضع القائم على عرش القيروان حتى يمهد له الدولة، وتسكن الفتنة.

كان أولاد القداح وآخرهم عبيد الله المهدي فرساً، ولكنهم لم يقيموا دولة للفرس، واتهموا بأنهم يدينون بالمجوسية أحياناً وبالديصانية أحياناً، ولكنهم لم يقيموا دولة للمجوس أو لديصان، وإنما أقاموا دولة لبني الفواطم من نسل إسماعيل..»[٢].

ثانياً: النقد:

عرض النشار مذهب الإسماعيلية في الإمامة والإمام ومحمد بن إسماعيل ونظريتي التبني الروحي والاستقرار والاستيداع عرضاً وافياً واضحاً، يمكن نقده من خلال الأمور التالية:

١ ـ أحسن النشار في بيان معتقدهم في الإمامة بأنها ركن الدين وأساسه، وأنها منصب إلهي، متمم لمنصب النبوة، وأنها تكون بالنص والتعيين، كما تقوله الشيعة الاثنا عشرية تماماً، إلَّا أن الفرق بينهما أن الشيعة الاثنا عشرية ترى أنها انقطعت عند الإمام الثاني عشر، وأما الإسماعيلية فترى أنها دائمة مستمرة.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/٣٥٩ ـ ٣٦١).

(٢) نشأة الفكر (٢/٣٦٦).

يقول الشهرستاني: «قالوا: ولن تخلو الأرض قط من إمام حي قائم، إما ظاهر مكشوف، وإما باطن مستور، فإذا كان الإمام ظاهراً جاز أن يكون حجته مستوراً، وإذا كان الإمام مستوراً فلا بد أن يكون حجته ودعاته ظاهرين»[(١)].

يقول مصطفى غالب: «ومن أصول العقيدة الإسماعيلية: ضرورة وجود الإمام المعصوم، المنصوص عليه من نسل علي بن أبي طالب، والنص على الإمام يجب أن يكون من الإمام الذي سبقه، بحيث تتسلسل الإمامة في الأعقاب، ولا تزال الإمامة المحور الذي تدور عليه كل التأويلات الباطنية وفلسفتها؛ لأن الإمامة حسب المفهوم الإسماعيلي ركن أساسي لجميع أركان الدين، فدعائم الدين لدى الإسماعيلية هي: الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والولاية. واعتبروا الولاية أفضل هذه الدعائم، فإن أطاع المؤمن الله تعالى، وأقر برسالة الرسول الكريم، وقام بفروض الدين كلها ثم عصى الإمام أو كذب به فهو آثم في معصيته، وغير مقبولة منه طاعة الله، وطاعة الرسول، وتدور حول هذه النقطة الجوهرية أكثر أبحاث علماء الإسماعيلية»[(٢)].

ويستخلص د. السلومي عقيدتهم في الإمامة من نصوص كثيرة أوردها من كتب الإسماعيلية، ومن كتب علماء الفرق، أُلخصها في الأمرين التاليين:

أ ـ أنَّ الإمامة ركن الدين وأساسه، بل إن جميع أركان الدين وما يتعلق بذلك من معتقدات وأعمال راجع إليها، ويتوقف قبوله على الاعتقاد بها، والإيمان بأصالتها. . .

ب ـ الاعتقاد بأن الإمامة محصورة ومقيدة فقط بعلي بن أبي طالب ونسله من بعده، مع وجوب تسلسلها وتعيينها واستمرارها في آل البيت والد فولده إلى النهاية[(٣)].

ومن المهم التنبه إلى أن الإمامة يحصرونها بعد الإمام السابع في نسل محمد بن إسماعيل خاصة، وبهذا تميزوا عن سائر فرق الشيعة، ويعتقدون أن الإمامة تنتقل من الوالد لولده، ومع هذا يخالفونها في بعض الأحيان فيحصل عندهم التفرق والانقسام بسبب ذلك.

يقول الشكعة: «على أنهم يتفقون جميعاً في القول بضرورة وجود إمام معصوم منصوص عليه من نسل محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، والنص على الإمام يكون من الإمام الذي سبقه بحيث تتسلسل الإمامة في الأعقاب، ذلك بأن ينص الإمام على إمامة أحد أبنائه. . »[(٤)].

---

(١) الملل والنحل (١/ ١٩٢).

(٢) الحركات الباطنية في الإسلام (٩٨).

(٣) انظر: أصول الإسماعيلية (٢/ ٤٤٣)، وانظر: الإسماعيلية المعاصرة (٨٧)، ودراسة عن الفرق لجلي (٢٨٠)، والإسماعيلية لظهير (٣٦٧ ـ وما بعدها).

(٤) إسلام بلا مذاهب (٢٥٢).

٢ ـ أحسن ـ أيضاً ـ في بيان معتقدهم في الإمام بأنهم يعتقدون عصمته ونورانيته، وأنه يتحكم في الكون، وأن العقل الكلي يتجلى فيه، ومع ما ذكره عنهم من العقائد الغالية في الإمام إلَّا أنه يدفع عنهم تهمة الغلو في الأئمة، ويثني عليهم بأنهم حاربوا الغلاة، وينفي عنهم تهمة القول بتأليه الأئمة، وقد فعل ذلك متأثراً بمصطفى غالب بدلالة إيراده نص كلامه دون الإشارة إليه، وإلَّا فإن ما ذكره عنهم من عقائد غالية تفيد أي متجرد بأنهم قد خلعوا خصائص الإله من تدبير الكون، وتفرد بالصفات العلى على أئمتهم.

وأخطأ ـ أيضاً ـ حين نفى عنهم اعتقادهم نبوة محمد بن إسماعيل، والقول بأنه جاء بنسخ الشريعة المحمدية، وفيما يلي بعض النصوص الدالة على معتقداتهم في أئمتهم عامة، ومحمد بن إسماعيل خاصة:

أ ـ القول بعصمة الأئمة، وعلمهم الغيب:

يقول الشيرازي فيما ذكر السلومي: «إن الإمام يساوي النبي في العصمة والاطلاع على حقائق الخلق في كل الأمور، إلَّا أنه لا ينزل عليه الوحي، وإنما يتلقى ذلك من النبي»[(١)].

ويقول فيما ذكر ظهير: «الأئمة يعلمون من أمر المبدأ والمعاد ما حجبه الله عن كافة العباد»[(٢)].

وقد ذكر كل من د. السلومي، والشيخ إحسان إلهي ظهير نصوصاً عديدة من كتب الإسماعيلية تقطع باعتقادهم في أئمتهم العصمة ومعرفة الغيب، ما كان منه وما سيكون[(٣)].

ب ـ القول بنورانيتهم:

وهذا مما جزم به النشار، وقد أحسن في ذلك، فإنهم يعتقدون في النبي ﷺ وعلي بن أبي طالب أنهما خلقا من نور واحد وهو نور الله تعالى، ثم اعتقدوا أن هذا النور انتقل في أئمتهم بعد ذلك[(٤)].

قال الداعي الإسماعيلي المؤيد الشيرازي في المستنصر وآبائه:

مـن نـور ربـي خـلـقـوا طـابـوا وطـاب الـخـلـق[(٥)]

---

(١) أصول الإسماعيلية، للدكتور السلومي (٢/ ٤٣١).

(٢) الإسماعيلية، لظهير (٣٧٦).

(٣) انظر: أصول الإسماعيلية للدكتور السلومي (٢/ ٤٣١ ـ ٤٣٣)، والإسماعيلية لظهير (٣٧٥، ٣٧٦).

(٤) انظر: أصول الإسماعيلية للدكتور السلومي (٢/ ٤٢٧).

(٥) انظر: الإسماعيلية للشيخ إحسان إلهي ظهير (٣٨٥، ٣٨٦).

جـ ـ القول بأن لهم سلطة كونية، وأنهم مثل العقل الكلي:

وهذا مما أحسن النشار بيانه، وقد قام د. محمد كامل حسين ببحث هذه القضية فخرج بالنتيجة التالية:

يقول: «إن ما يقوله المسلمون عن الله ﷻ خلعه الإسماعيلية على العقل الكلي، فهو الإله عند الإسماعيلية، وإذا ذكر الله عند الإسماعيلية فالمقصود هو العقل الكلي. والعقل الكلي في العالم العلوي يقابله الإمام في العالم الجسماني، ومعنى هذا عندهم: أن كل الأسماء والصفات الثابتة لله ﷻ تصرف إلى العقل الكلي، ومن ثم هي للإمام؛ لأنه مثل للعقل الكلي، فأسماء الله الحسنى التي قالوا إنها أسماء للعقل الكلي هي أسماء للإمام، فالإمام إذن هو الواحد الأحد الفرد الصمد المنتقم الجبار..»[١].

يقول ابن هانئ:

نـدعـوه مـنـتـقـمـاً عـزيـزاً قـادراً غـفـار مـوبـقـة الـذنـوب صـفـوحـاً[٢]

د ـ القول بتأليه الأئمة:

لقد تابع النشار مصطفى غالب كما قدمنا في نفي غلو الإسماعيلية في الأئمة، وإسباغ صفات الله عليهم.

يقول مصطفى غالب: «ولقد ناقش علماء الإسماعيلية أصحاب هذا الرأي، ـ أي: التناسخ ـ، كما كفروا الغلاة الذين ألهوا الأئمة باعتبارهم شوهوا المذهب، وخرجوا به عن منهجه الصحيح، مما اضطر الأئمة أنفسهم إلى إعلان عصيان الغلاة من الدعاة، وطردهم من الدعوة، وتحذير الناس من ضلالاتهم»[٣].

ومع هذا فمصطفى غالب نفسه يثبت أن الإسماعيلية في الباطن يخلعون على الأئمة الكثير من صفات الله، فهم وجه الله، ويده، وجنبه، وهم الذين يحاسبون الناس يوم القيامة.

يقول: «ومن الملاحظ أن الإسماعيلية يعتبرون من حيث الظاهر أن الأئمة من البشر، وأنهم خلقوا من طين، فهم يتعرضون للأمراض والموت مثل غيرهم من بني آدم، ولكن في التأويلات الباطنية يسبغون على الإمام نعوت (وجه الله)، و(يد الله)، و(جنب الله)، وأنه هو الذي يحاسب الناس يوم القيامة، وهو الصراط المستقيم، والذكر الحكيم إلى غير ذلك من الصفات»[٤].

ويقول د. السلومي معدداً معتقدات الإسماعيلية في الأئمة: «ومن هذه المعتقدات:

---

(١) طائفة الإسماعيلية (١٥٨، ١٥٩).

(٢) انظر: تاريخ الدعوة الإسماعيلية، لمصطفى غالب (١٥).

(٣) الحركات الباطنية في الإسلام (١٠٦).

(٤) تاريخ الدعوة الإسماعيلية، مصطفى غالب (٤٠).

١ ـ الاعتقاد بألوهية الأئمة، وإطلاق صفات الله ﷻ عليهم.

٢ ـ الخضوع والانحناء والسجود للأئمة، وصرف سائر العبوديات لهم»[١].

هـ ـ القول بنبوة محمد بن إسماعيل، ونسخه للشريعة المحمدية:

بالرغم من أن النشار يذكر أن معتقد الإسماعيلية في محمد بن إسماعيل أنه القائم المهدي إلَّا أنه ينفي عنهم القول بنبوته، ونسخه للشريعة المحمدية، مع أنهم يعنون بالقائم المهدي المبعوث بالرسالة والشريعة الجديدة.

يقول القمي والنوبختي: «ومعنى القائم عندهم أنه يبعث بالرسالة، وبشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد، وأن محمد بن إسماعيل من أولي العزم، وأولو العزم عندهم سبعة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي ومحمد بن إسماعيل»[٢].

ويبين د. السلومي معتقداتهم في محمد بن إسماعيل ومنها:

«أنه ناسخ لشريعة الأنبياء والمرسلين من قبله، مع النص منهم على نسخه لشريعة نبينا محمد بن عبد الله ـ عليه الصلاة والسلام ـ والتي يسمونها بالدور السادس أو شريعة الرسول السادس»[٣].

٣ ـ وقد أحسن النشار أيضاً في عرض نظرية التبني الروحي، ونظرية الاستقرار والاستيداع، عند الإسماعيلية، ويعتبر د. لويس من أوائل من بحث هذه القضية وأثارها.

يقول لويس: «إن الحركة الباطنية بما لها من ميول غنوصية قوية، وبتعويلها الشديد على النواحي الباطنية للأشياء دون المادية الظاهرية منها بلغت بسهولة وبشكل طبيعي حداً اعتبرت فيه العلاقة المادية بين الأب وابنه ـ وهي التي تتصل بالبدن التافه الزائل وحده ـ أقل أهمية وحقيقة من العلاقة الروحانية بين المعلم والتلميذ، المنبعثة من النفس الخالدة، وينتج عن هذه العقيدة أن التلميذ أحرى بأن يكون الابن والوارث الحقيقي من النسل الطبيعي للإنسان. حتى لقد ارتأى بعضهم أن كلمتي (أب)، و(ابن) في الأعلام الإسماعيلية إنما استعملتا بهذا المعنى أحياناً»[٤].

وذكر التفريق بين الإمام المستقر والمستودع بمثل ما ذكره النشار، وبين أن هذه العقيدة معروفة بين الفرق الغالية قبل الإسماعيلية، وليس لهم دور فيها إلَّا التنظيم[٥].

وبمعرفتنا لهاتين النظريتين تنحل مشكلة النسب العبيدي، وادعاؤهم الإمامة، فهم ينتسبون لمحمد بن إسماعيل روحياً، وهم أئمة استيداع لا استقرار، وتوارثوها من باب

---

(١) أصول الإسماعيلية (٢/ ٤٤٣).

(٢) المقالات والفرق (٨٤)، وفرق الشيعة (٧٣).

(٣) أصول الإسماعيلية (٢/ ٤٤٤).

(٤) نقلاً عن أصول الإسماعيلية (١١٧).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٢٦).

المحافظة عليها، لا أنهم أئمة استقرار، وعلى كل حال، فهم لا يلتزمون حتى بقوانينهم، ويؤولونها بما يوافق رغباتهم.

٢ ـ موقف النشار من عقائد الإسماعيلية في الذات الإلهية

أولاً: العرض:

يرى النشار أن الإسماعيلية تؤمن بوجود الله تعالى، ولهم طريقة كلامية في التدليل على وجوده، والكلام عن أسمائه وصفاته، حاولوا من خلالها تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، فنزهوا الله عن النفي والإثبات، فلا يوصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالعلم ولا بالجهل ولا بالقدرة ولا بالعجز[(١)].

يقول: «فكرتهم في ذلك أن الإثبات الحقيقي يقتضي شركة بينه وبين سائر الموجودات في الجهة التي أطلقت الصفة فيها عليه، وهذا تشبيه عند الباطنية، إنهم نزهوا الذات الإلهية عن الحكم بالإثبات المطلق، كما أن النفي إنما هو سلب صفات عن الله، ولا يجوز أن يوصف الله بالسلب، أي: لا يجوز أن يحكم عليه بالنفي المطلق، فهو إله المتقابلين، وخالق الخصمين، والحاكم بين المتضادين، أو بمعنى أدق: تعلو الذات الإلهية عن كل صفة، وعن سلب هذه الصفة، أو تعلو عنها سلباً وإيجاباً أي: نفياً وإثباتاً»[(٢)].

ويرى أنهم بهذا المذهب قد جحدوا البدهيات، فإن رفع النقيضين كالجمع بينهما، كلاهما ممتنع في العقل[(٣)].

وقد شرح رأيهم في كيفية خلق الله العالم، من خلال كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ومن خلال كلام الداعي الإسماعيلي حاتم بن عمران بن زهرة، وسألخص كلامه عبر النقاط التالية، مع بيان وجهة نظره في ذلك:

١ ـ أول ما أبدع الله العقل الأول، ويسمى أيضاً: بالقلم، والعرش، والسابق، والقضاء، والهيولى، والشمس.

٢ ـ بتوسط العقل الأول أبدع الله النفس الكلية، وتسمى أيضاً: باللوح، والملك، والتالي، والقدر، والصورة، والعمر.

٣ ـ لكون النفس ناقصة اشتاقت إلى كمال العقل، فاحتاجت إلى حركة من النقص إلى

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٣٠٠).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٠٠).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/ ٣٠١).

الكمال، فنتج عن ذلك الأفلاك السماوية، وبعدها حدثت الطبائع البسيطة، وبتحرك الطبائع حدثت المركبات من المعادن والنبات والحيوان والإنسان.

وفاضت من النفس نفوس جزئية سرعان ما اتصلت بالأبدان، وهنا كان نوع الإنسان وحده متميزاً بالاستعداد لفيض الأنوار العليا عليه.

وعلى هذا فمرجع الأشياء جميعاً روحانية أو جسمانية إلى العقل والنفس، وهما الهيولى والصورة(١).

ويرد النشار على البغدادي حين رد هذا المذهب إلى الثنوية، فقال: «هذا تفسير بعيد، كل البعد عن المذهب الإسماعيلي، إنه مذهب غير ثنوي قطعاً. حقاً إنه تأثر بالمجوسية أو بالثنوية في بعض جزئياته، ولكن جوهر المذهب ليس مجوسياً»(٢).

ويرى أن أهم المصادر لهذه العقيدة هي الفيثاغورية المحدثة مختلطة بأفلوطينية.

يقول: «ويبدو أن من الخطأ الشديد أن نرد العقائد الإسماعيلية إلى مصدر واحد. لقد أخذت مادتها من الفلسفة اليونانية ـ كما صورها المسلمون: مزيجاً من فلسفات أفلوطين وأرسطو والفيثاغورية الجديدة وعقائد مسيحية ويهودية. ولا شك أن بعض العناصر المجوسية دخلت في خلال هذا. ولكن القول بأن نظرية العقل الكلي والنفس الكلية هي نظرية ثنوية فليس بحقيقي. إنها نظرية أفلاطونية محدثة، استخدمها دعاة الإسماعيلية، كما استخدموا نظرية الفيض الأفلاطونية. أما أهم المصادر للإسماعيلية في مختلف صورها فهو الفيثاغورية المحدثة مختلطة بأفلوطينية»(٣).

ثانياً: النقد:

جزم النشار بأربعة أمور حين تكلم عن عقيدة الإسماعيلية في الله ﷻ وهي: إيمانهم بالله تعالى، وسعيهم لتنزيهه عن مشابهة المخلوقات، وتبرئتهم من الثنوية والمجوسية، وأنهم أخذوا معتقدهم من مصادر متعددة أهمها: الفيثاغورية المحدثة مختلطة بأفلوطينية، وهذا الكلام منتقد من وجوه عديدة:

١ ـ لا يصح لمن عرف معتقد الإسماعيلية في الذات الإلهية أن يمتدحهم بالإيمان به، وإذا كان ولا بد من مدحهم فالواجب أن يقول هم يؤمنون بالله ظاهرياً؛ لأن الواقف على مذهبهم يجزم أنهم يحاولون نفي وجود الله تعالى، وأنهم يحتالون بنظرية الفيض الأفلوطينية للتوصل إلى تعطيل الله عن أسمائه وصفاته وأفعاله، وجعل المسؤول عن تدبير العالم السفلي هو الإمام، ويخلعون كل أسماء الله وصفاته على الإمام، وكل ما

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٣٠١ ـ ٣٠٦).
(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٠٦).
(٣) المرجع السابق (٢/ ٣٠٦، ٣٠٧).

يستحقه الله من التذلل والعبادة يتوجه به إلى الإمام، فكيف يقال لهؤلاء المعطلة الملاحدة المشركين أنهم مؤمنون بالله تعالى.

يقول البغدادي: «الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها، لميلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع»[١].

ويقول: ـ بعد أن ذكر نصوصاً كثيرة من كتبهم تدل على فساد معتقدهم في الله ـ: «وفي هذا تحقيق دعوانا على الباطنية أنهم دهرية يقولون بقدم العالم، ويجحدون الصانع..»[٢].

ويقول يحيى بن حمزة العلوي بعد ذكر مذهبهم في الأسماء والصفات: «وقالوا: إن جميع الأسامي كلها منتفية عنه، وكأنهم يتطلعون على الجملة لنفي الصانع، وهو غايتهم وقصاراهم وبغيتهم، ولكنهم لو قالوا إنه معدوم لن يقبل منهم، ولم يسمع قولهم، واشمأزت خواطر المتقبلين لدعوتهم، بل منعوا من تسميته موجوداً، وهو صريح النفي مع تغيير العبارة، وتحذلقوا فسموا هذا النفي تنزيهاً، وسموا مناقضه تشبيهاً حتى تميل القلوب إلى قبوله، ويصغون آذانهم إلى سماعه»[٣].

ويقول محمد بن أحمد الجوير: «وقد جعلوا لهذا العقل ممثل أرضي له، تنطبق عليه هذه الأسماء والصفات وتنصرف إليه، ذلكم هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه الذي أصبغوا عليه صفات الألوهية، إذ هو عندهم رب العرش العظيم، وأن أبيه هو النبأ العظيم، وأسبغوا مثل هذه الأسماء والصفات التي لا تليق إلا بالله جل جلاله على أئمتهم، فالإمام الإسماعيلي هو الواحد الأحد، الفرد الصمد، وعلى ضوء ذلك قال شاعرهم ابن هانئ الأندلسي في مدح المعز لدين الله العبيدي:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار ... فاحكم فأنت الواحد القهار

ويقول:

ندعوه منتقماً عزيزاً قادراً ... غفار موبقة الذنوب صفوحاً»[٤]

ويقول الشكعة: «وهكذا نجد الإسماعيلية يعمدون إلى التعسف في طريق وصولهم إلى معرفة الله، مع أن أولى مقتضيات الإيمان والدوافع إليه، ينبغي أن تصاغ في قوالب من البساطة واليسر والسماحة.

فالخالق إذن عند الإسماعيلية تبعاً لهذا الاعتقاد هو العقل الكلي والنفس الكلية، وبمعنى آخر: إن ما يقوله جمهور المسلمين عن الله سبحانه وتعالى خلعه الإسماعيليون على العقل الكلي الذي هو الإله عندهم.

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٩٤).

(٢) المرجع السابق (٢٩٧).

(٣) مشكاة الأنوار (٧٠).

(٤) الإسماعيلية المعاصرة (٧٦، ٧٧).

وهم لم يذهبوا هذا المذهب في التعريف بالله، ولم يركبوا هذا المركب الصعب عبثاً، بل عمدوا إلى ذلك لإسباغ صفة خاصة على الإمام الذي قالوا إنه من البشر، فقالوا: إن العقل الكلي في العالم العلوي يقابله الإمام في العالم الجسماني، وانتهوا من ذلك إلى أن جميع الأسماء والصفات التي خلعت على العقل الكلي هي أيضاً أسماء وصفات خلعت على الإمام؛ لأن الإمام مثل للعقل الكلي، فأسماء الله الحسنى جميعاً هي أسماء للإمام..»(١).

وبعد، فهل يصح للنشار أن يصفهم بالإيمان بالله تعالى، وأنهم حاولوا إثبات وجوده بطريقتهم الخاصة؟.

٢ ـ لا يصح، لمن فهم مذهب الإسماعيلية في الصفات أن يمتدحهم بالسعي لتنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات، فإن الناظر من أول وهلة يفهم أن هؤلاء لا ينزهون الله، بل يذمونه ﷻ ويكذبون رسوله ﷺ، ويصفونه بصفات لا تصدق إلا على الممتنعات، فكما أن الوصف بالنقيضين ممتنع في بدائه العقول، فكذلك الوصف برفعهما، فالذي لا يجيز وصف الله بأنه موجود ولا معدوم، فهو يصفه بأنه ممتنع الوجود، وهذا مرادهم، فكيف يمتدحهم النشار بأنهم يسعون لتنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقات.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ عنهم، ويسميهم بغلاة المعطلة: «فغاليتهم، يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل؛ لأنهم ـ بزعمهم ـ إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهذا ممتنع في بدائه العقول، وحرفوا ما أنزل الله تعالى من الكتاب، وما جاء به الرسول ﷺ، ووقعوا في شر مما فروا منه، فإنهم شبهوه بالممتنعات، إذ سلب النقيضين كجمع النقيضين كلاهما من الممتنعات»(٢).

ويقول: «وإنما ينكر أن تكون هذه الأسماء حقيقة النفاة من القرامطة الإسماعيلية الباطنية ونحوهم من المتفلسفة الذين ينفون عن الله الأسماء الحسنى، ويقولون: ليس بحي ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز ولا موجود ولا معدوم، فهؤلاء ومن ضاهاهم ينفون أن تكون له حقيقة، ثم يقول بعضهم: إن هذه الأسماء لبعض المخلوقات، وإنها ليست له حقيقة ولا مجازاً.

وهؤلاء الذين يسميهم المسلمون: الملاحدة؛ لأنهم ألحدوا في أسماء الله وآياته.. ولهذا كانوا عند المسلمين أكفر من اليهود والنصارى»(٣).

٣ ـ مما لا شك فيه، أنَّ الإسماعيلية شابهوا المجوس الثنوية في معتقدهم بوجود

---

(١) إسلام بلا مذاهب (٢٥١).

(٢) التدمرية (١٦)، وانظر تكملة الرد عليهم (٣٦ ـ وما بعدها).

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٩٧/٥).

خالقين اثنين لهذا العالم أحدهما النور وهو فاعل الخيرات، والآخر الظلمة وهو فاعل الشرور، وأن النور أكمل من الظلمة، وهؤلاء يعتقدون بأن العالم صدر من العقل الأول (السابق)، (القلم)، ومن النفس الفلكية (التالي)، (اللوح)، وأن العقل أكمل من النفس الفلكية، فنفي النشار بشدة أي صلة بينهم وبين المجوس لا ينبغي أن يصدر من عالم بالمذاهب مثله، ولا تهوين هذه الصلة بأنهم إنما استفادوا في بعض الجزئيات من المجوس، بل هم يدعون صلتهم بجميع الأديان، من اليهود والنصارى والمجوس، ويفتخرون بذلك، فكيف ندفع عنهم الصلة بالمجوس وهم يفتخرون بذلك؟.

يقول البغدادي: «وذكر أصحاب التواريخ أن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس، وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم، ولم يجسروا على إظهاره خوفاً من سيوف المسلمين، فوضع الأغمار منهم أسساً من قبلها منهم صار في الباطن إلى تفضيل أديان المجوس، وتأولوا آيات القرآن وسنن النبي عليه السلام على موافقة أسسهم، وبيان ذلك أن الثنوية زعمت أن النور والظلمة صانعان قديمان، والنور منهما فاعل الخيرات والمنافع، والظلام فاعل الشرور والمضار، وأن الأجسام ممتزجة من النور والظلمة، وكل واحد منهما مشتمل على أربع طبائع ـ وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ـ والأصلان الأولان مع الطبائع الأربع مدبرات هذا العالم، وشاركهم المجوس في اعتقاد صانعين، غير أنهم زعموا أن أحد الصانعين قديم وهو الإله الفاعل للخيرات، والآخر شيطان محدث فاعل للشرور.

وذكر زعماء الباطنية في كتبهم أن الإله خلق النفس، فالإله هو الأول، والنفس هو الثاني، وهما مدبرا هذا العالم، وسموهما الأول والثاني، وربما سموهما العقل والنفس، ثم قالوا: إنهما يدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأول.

وقولهم: إن الأول والثاني يدبران العالم هو بعينه قول المجوس بإضافة الحوادث لصانعين أحدهما قديم والآخر محدث، إلا أن الباطنية عبرت عن الصانعين بالأول والثاني، وعبر المجوس عنهما بيزدان وأهرمن. فهذا هو الذي يدور في قلوب الباطنية، ووضعوا أساساً يؤدي إليه»[(١)].

ويقول يحيى بن حمزة العلوي: «اعلم أن لهم في الإلهيات، وفي حال المبدع وصفته مقالة شنيعة، وهذيانات باطلة، وكفريات مسترقة من الثنوية والمجوس في قولهم بإلهين مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالي، ومنتزعة من كلام الفلاسفة حيث قالوا إن المبدأ الأول علة لوجود العقل على سبيل اللزوم، ولهذا يقولون إن السابق علة لوجود التالي، وإن السابق خلق العلم بواسطة التالي.

---

(١) الفرق بين الفرق (٢٨٥).

وقد اتفقت أقاويل نقلة المقالات عنهم من غير تردد أنهم قائلون بإلهين قديمين لا أول لوجودهما من حيث الزمان. وقد يسمى الأول عقلاً والثاني نفساً، ويزعمون أن الأول تام بالفعل، وأن الثاني ناقص بالإضافة إليه؛ لأنه معلوله»[١].

وقد انتهى د. السلومي في بحثه «أصول الإسماعيلية» إلى أن معتقدهم في الله قائم على عدة ضلالات بل كفريات وهي:

أ ـ الإشراك بالله ﷻ، وأن لهذا الكون آلهة متعددة.

ب ـ تعطيل الله ﷻ بنفي أسمائه وصفاته عنه جملة وتفصيلاً.

ت ـ تأليه الكواكب والموجودات العلوية، ونسبة جميع الأعمال الإلهية إليها[٢].

وأحب أن أضيف إلى ما ذكره شيخنا الفاضل أمراً آخر وهو:

تأليه الأئمة، وإضفاء جميع الصفات الإلهية التي منحوها العقل الكلي على الإمام، فهو ممثله في العالم السفلي، فكل حد روحاني علوي له ممثول في الصور الجسمانية السفلية، بناء على نظرية المثل والممثول[٣].

٤ ـ أحسن حين ذكر أن العقيدة الإسماعيلية في الله ﷻ، وفي خلق العالم لها مصادر عديدة، وليس مصدراً واحداً، وأن من أهم مصادرهم الفلسفة الفيثاغورية المحدثة مختلطة بأفلوطينية، فإنهم بلا شك درسوا فلسفات عصرهم، والأديان الموجودة، وجمعوا مزيجاً منها ليخرجوا بهذه العقيدة الإلحادية التي فارقوا بها جميع الأديان، طمعاً في تكوين دين جديد، يصلح لجميع الزنادقة المارقين عن أديانهم.

يقول الشهرستاني: «ثم إن الباطنية القديمة قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنفوا كتبهم على هذا المنهاج»[٤].

ويقول الشكعة: «وهكذا نلاحظ أن عقائد الإسماعيلية ليست مستمدة بشكل مباشر من الكتاب والسنة، وإنما دخلتها فلسفات أثرت فيها مثل الفيثاغورية والأفلاطونية الحديثة، فكما أن الفيثاغوريين جعلوا الأعداد أساساً لفلسفتهم كذلك فعل الإسماعيلية حينما جعلوا الأعداد أصولاً لعقيدتهم، فظهرت عندهم الأعداد وما يقابلها من أصول دينية، فالواحد عندهم هو العقل الكلي أو القلم، والاثنان هما: العقل الكلي والنفس الكلية، أي: القلم والروح، والثلاثة هم: محمد وعلي وفاطمة، والخمسة هم: القلم واللوح وميكائيل وإسرافيل وجبريل، وهم أيضاً: محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين.. وهكذا بنوا عقيدتهم على الأعداد وهي الفلسفة الفيثاغورية.. وكما تأثر الإسماعيلية بالفلسفة

---

(١) مشكاة الأنوار (٦٩).

(٢) انظر: أصول الإسماعيلية (٥٤٢، ٥٤٣).

(٣) انظرها في: الحركات الباطنية للخطيب (٨٩).

(٤) الملل والنحل (١/ ١٩٢).

الفيثاغورية تأثروا أيضاً بالأفلاطونية، فنظرية أفلاطون تقول بأن ما في العالم الحسي أشباح لمثل في العالم العلوي، والإسماعيلية تقول: إن ما في عالم الدين مثل لممثولات في العالم الروحاني. وأيضاً أخذ الإسماعيلية عن الأفلاطونية الحديثة رأيهم في الإبداع، وظهور النفس الكلية عن العقل الكلي..»[(١)].

ويقول الخطيب: «ونظرية الإبداع التي تقول بها الإسماعيلية، تتفق تمام الاتفاق مع الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وبالذات مع نظرية الفيض عند أفلوطين، مع أن بعض كتاب الإسماعيلية كالكرماني وغيره يحلو لهم أن يبدلوا كلمة الفيض بكلمة الإبداع بتعليلات فلسفية لا تغير في جوهر المعنى شيئاً»[(٢)].

٣ ـ موقف النشار من عقائد الإسماعيلية في النبوة والأنبياء

أولاً: العرض:

يجزم النشار أن الإسماعيلية لم يعلنوا أبداً أن محمد بن إسماعيل نبي، أو أنه أتى بدين جديد ينسخ به الشريعة، ولكنهم أعلنوا أنه الولي القائم الذي أتى ليفسر القرآن باطنياً.

وقد شرح فكرة الفيض عند الإسماعيلية، والتي سبق الإشارة إليها، وفيها بيان معنى الوحي عند الإسماعيلية أنه عبارة عن فيض من العقل الكلي ينزل على قلب القائم، ومع هذا لا يرى فيه دعوى النبوة[(٣)].

وفي مبحث سابق، تناول عقائد الميمونية، وذكر منها: القول بنبوة محمد بن إسماعيل، ونسخه الشريعة المحمدية.

يقول: «وحين مات محمد بن إسماعيل ادعى قوم من أتباعه أنه مهدي الأمة، وأنه تغيب في بلاد الروم، وأنه القائم المهدي، وأنه يبعث برسالة وشريعة جديدة ينسخ بها شريعة محمد ﷺ، وأن محمد بن إسماعيل من أولي العزم، وأولو العزم عند هذه الطائفة سبعة: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ وعلي عليه السلام ومحمد بن إسماعيل»[(٤)].

ويجزم بأن هذه الطائفة تعتقد أن محمد بن إسماعيل هو خاتم النبيين، فيقول: «ثم إن محمد بن إسماعيل هو خاتم النبيين: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]»[(٥)].

---

(١) إسلام بلا مذاهب (٢٥٧، ٢٥٨).
(٢) الحركات الباطنية (٨٦).
(٣) انظر: نشأة الفكر (٢/٢٩٩).
(٤) المرجع السابق (٢/٢٨٦).
(٥) انظر: المرجع السابق (٢/٢٨٦).

ثانياً: النقد:

لقد تناقض النشار تناقضاً بيناً في عرضه عقائد الإسماعيلية في النبوة والأنبياء، حين أثبت أنهم يعتقدون نبوة محمد بن إسماعيل وإتيانه بشريعة ناسخة للشريعة المحمدية، ثم عاد ونفى عنهم هذه العقيدة.

وأيضاً شرح معتقدهم في الوحي، وبين أنهم يعتقدون نزول الوحي على قلب القائم بما يفيض عليه من العقل الكلي، ومع هذا لا يرى أنهم يعتقدون نبوة محمد بن إسماعيل، ولا أدري لم هذا الإصرار في الدفاع عن الإسماعيلية، ومحاولة إبقائها فرقة ضمن الفرق الإسلامية لا المنتسبة للإسلام.

يقول القمي: «وزعموا أن محمد بن إسماعيل حي لم يمت، وأنه غائب مستتر في بلاد الروم، وأنه القائم المهدي، ومعنى القائم عندهم: أنه يبعث بالرسالة وبشريعة جديدة، ينسخ بها شريعة محمد، وأن محمد بن إسماعيل من أولي العزم»[(١)].

ويقول البغدادي: «ويزعمون أن الأنبياء قوم أحبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلباً للزعامة بدعوى النبوة والإمامة، وكل واحد منهم صاحب دور مسبع إذا انقضىٰ دور سبعة تبعهم في دور آخر، وإذا ذكروا النبي والوحي قالوا: إن النبي هو الناطق، والوحي أساسه الفاتق، وإلى الفاتق تأويل نطق الناطق على ما تراه يميل إليه هواه، فمن صار إلى تأويله الباطن فهو من الملائكة البررة، ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة»[(٢)].

وقد عدد د. السلومي للإسماعيلية أربع ضلالات في هذا الباب وهي:

١ ـ اعتبارهم النبوة مكتسبة، يمكن نيلها بالجهد والتعلم والرياضات النفسية.

٢ ـ اعتبارهم رتبة الولاية والوصاية أعظم قدراً ومنزلة من رتبة النبوة والرسالة.

٣ ـ أنكروا معجزات الأنبياء والرسل، واعتبروها من باب الشعوذة.

٤ ـ عدم إيمانهم بختم النبوة بمحمد ﷺ[(٣)].

٤ ـ موقف النشار من عقائد الإسماعيلية في أمور الآخرة

أولاً: العرض:

أشار النشار إلى استعمال الإسماعيلية التأويل الباطني حتى فيما يتعلق بأمور الآخرة من الجنة والنار، وأن المراد بالجنة هي إباحة المحارم وجميع ما خلق الله في هذه الدنيا.

---

(١) المقالات والفرق (٨٤)، وانظر: فرق الشيعة (٧٣).

(٢) الفرق بين الفرق (٢٩٦).

(٣) انظر: أصول الإسماعيلية (٥٩٦)، وانظر: الإسماعيلية لظهير (٣٢١ ـ وما بعدها).

يقول: «كما أعلنت هذه الطائفة أيضاً أن الله جعل لمحمد بن إسماعيل جنة آدم، ومعناها: الإباحة للمحارم وجميع ما خلق في هذه الدنيا. والدليل النقلي ﴿وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا﴾ [البقرة: ٣٥]، وفي هذا إباحة للدنيا، وإبطال لكل تحريم»[١].

ثانياً: النقد:

أحسن النشار في بيان معتقد الإسماعيلية في اليوم الآخر، وأنهم يؤولونه تأويلاً باطنياً، ليكون ذلك كله في الدنيا، فالجنة عبارة عن إباحة المحرمات، والنار عبارة عن التمسك بالتكاليف الشرعية.

يذكر البغدادي أن في كتب الإسماعيلية إبطال القول بالمعاد والعقاب، وتأويل الجنة بنعيم الدنيا، وتأويل العذاب باشتغال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد[٢].

وذكر الشهرستاني أنهم يرون القيامة قيامتان صغرى وكبرى:

فالقيامة الصغرى: تكون عند ارتفاع التكاليف، واضمحلال السنة والشرائع.

والقيامة الكبرى: عندما تنحل تراكيب الأفلاك والعناصر والمركبات، وتنشق السماء وتتناثر الكواكب، ويحاسب الخلق، ويتميز الخير عن الشر، والمطيع عن العاصي، وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلي، وجزئيات الباطل بالشيطان المضل المبطل[٣].

وذكر الإسفراييني أنهم يفسرون الفردوس بنعيم الدنيا ولذاتها التي حرمها الله على هؤلاء الجهال الذين تمسكوا بشرائع الأنبياء[٤].

وقد ذكر الديلمي عدة من التأويلات المتعلقة باليوم الآخر، وأضاف أنهم يعتقدون بعقيدة التناسخ.

يقول: «فأمَّا المعاد فقد اتفقوا على إنكار القيامة والبعث والنشور والجنة والنار على ما ورد به القرآن، وما عرف من دين محمد النبي ﷺ ضرورة»[٥]. وذكر أنهم يؤولون القيامة بقيام قائم الزمان، وهو خروج إمامهم السابع.

والمعاد: عود كل شيء إلى أصله من الطبائع الأربع، هذا فيما يتعلق بالجزء الجسماني من الإنسان يتحلل فمنه ما يعود ناراً، ومنه ما يعود تراباً ومنه ما يعود هواءً، ومنه ما يعود ماءً.

---

(١) نشأة الفكر (٢/ ٢٨٦).

(٢) انظر: الفرق بين الفرق (٢٩٥).

(٣) انظر: الملل والنحل (١/ ١٩٤).

(٤) انظر: التبصير في الدين (١٢١).

(٥) قواعد عقائد آل محمد (١٦).

وأمَّا الجزء الروحاني في الإنسان فهو النفس المدركة، فالصافية منها تتصل بالعالم الروحاني، والمنكوسة تبقى أبد الدهر تتناسخها الأبدان فلا تفارق جسداً إلا ويتلقاها جسد آخر[١].

وقد لخَّص د. السلومي معتقداتهم في اليوم الآخر، فبين أنها تقوم على الأصلين التاليين:

١ ـ القول بالظاهر والباطن، وبناء على ذلك فقد جعلوا لجميع ما ورد في الكتاب والسنة من الموت وعذاب القبر والجنة والنار باطناً غير المعروف عند المسلمين.

٢ ـ القائم السابع، حيث اعتبروا ظهوره إيذاناً بقيام القيامة، وخراب الأفلاك، وبدء الحساب والجزاء[٢].

ويقول إحسان إلهي ظهير: «وأما معتقدات الإسماعيلية في المعاد فلا تختلف عن عقائدهم في المبدأ، وفي بعدها عن تعاليم الإسلام، المقتبسة من القرآن والسنة، بل اعتقاداتهم كلها مبنية على معتقدات الهندوس والمجوس واليهود والفلاسفة الملاحدة، والقائلين بالتناسخ والحلول»[٣].

وقد توسع رَحِمَهُ اللَّهُ في نقل تأويلاتهم الباطنية لأمور الآخرة، وجزم بأنهم يعتقدون عقيدة التناسخ[٤].

ويؤكد د. الخطيب على معتقد التناسخ عند الإسماعيلية، الذي يشكك فيه بعض الكتاب المحدثين، فيقول: «وهكذا، فإن من يطلع على كتب الإسماعيلية التي كتبت في دور الستر يجد أن الإسماعيلية قالت بالتناسخ، وأنكرت البعث والجنة والنار. وأعتقد أن نظرية الدور التي تقول بها الإسماعيلية، من جملة المعتقدات التي نستطيع أن نأخذ منها إيمان الإسماعيلية بالتناسخ، فكما ذكرنا سابقاً، فإن الإسماعيلية تؤمن بوجود دورات متعاقبة لهذا العالم، في كل دور نبي ناطق، ووصي، وأئمة ستة فإذا جاء السابع افتتح دوراً جديداً، وصار ناطقاً، وعلى هذا الأساس آمنوا أن الأنبياء والأئمة خلقوا من نور العقل الكلي (خالق هذا العالم على زعمهم)، وأن هذا النور يتسلسل بالأنبياء والأئمة في كل الأدوار، حتى إنهم اعتبروا أن آدم هو نوح، ونوح هو موسى، وعيسى هو محمد ﷺ وهكذا. ومن هنا نستنتج أن هذه النظرية تقوم على التناسخ..»[٥].

---

(١) انظر: قواعد عقائد آل محمد (١٦).

(٢) انظر: أصول الإسماعيلية (٦٢٣)، وانظر: دراسة عن الفرق لجلي (٢٨٣).

(٣) الإسماعيلية (٤١٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣٩٥ ـ ٤٧١).

(٥) الحركات الباطنية (١١٢).

٥ ـ موقف النشار من عقائد الإسماعيلية في التكاليف الشرعية

أولاً: العرض:

يقول النشار: «وترى هذه الإسماعيلية أيضاً، أن الفرائض والسنة التي أتى بها محمد ﷺ لها ظاهر وباطن، وأن جميع ما استعبد الله به العباد في الظاهر من الكتاب والسنة هي أمثال مضروبة وتحتها معان هي بطونها، وأن هذه البطون هي التي عليها العمل وفيها النجاة، وأمَّا الظواهر ففي استعمالها الهلاك والشقاء، وهي جزء من العقاب الأدنى عذب الله به قوماً إذ لم يعرفوا الحق، ولم يقولوا به، فالشريعة إذن عقاب يكلف به من لم يعرف إمام زمانه الذي يرفعها عنه»[١].

ثانياً: النقد:

أحسن النشار في بيانه معتقد الإسماعيلية في الشرائع، وأنهم يعتبرون التمسك بها من العذاب الذي توعد الله به عباده، وأن التحلل منها هو السعادة والنجاة المنوطة بمعرفة الإمام.

يقول البغدادي: «ثم إن الباطنية لما تأولت أصول الدين على الشرك، احتالت أيضاً لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة، أو إلى مثل أحكام المجوس، والذي يدل على أن هذا مرادهم بتأويل الشريعة أنهم قد أباحوا لأتباعهم نكاح البنات والأخوات، وأباحوا شرب الخمر وجميع اللذات»[٢].

وذكر لهم تأويلات لأركان الإسلام، فقال: «تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً، فزعموا أن معنى الصلاة: موالاة إمامهم، والحج: زيارته وإدمان خدمته، والمراد بالصوم: الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، والزنى: عندهم إفشاء سرهم بغير عهد وميثاق، وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وتأولوا في ذلك قوله: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ۝٩٩﴾ [الحجر: ٩٩] وحملوا اليقين على معرفة التأويل»[٣].

وقد توسع الديلمي في ذكر تأويلاتهم للعبادات والمحرمات بما تشمئز منه النفوس، ويصعب على الإنسان نقله[٤].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٢/ ٢٨٦، ٢٨٧).
(٢) الفرق بين الفرق (٢٨٥، ٢٨٦).
(٣) المرجع السابق (٢٩٦).
(٤) انظر: قواعد عقائد آل محمد (٥٥ ـ ٧١).

وقد بين د. السلومي ـ حفظه الله ـ أن معتقد الإسماعيلية في التكاليف الشرعية مبني على أمرين اثنين هما:

١ ـ القول بالظاهر والباطن، فما من نص ورد عن الصلاة أو الزكاة أو الصوم أو الحج أو الجهاد إلا وجعلوا له معنيين، المعنى الظاهر وهو ما فهمه المسلمون، والمعنى الباطن وهو ما اكتشفوه واعتبروه من خواص أئمتهم.

٢ ـ الاعتقاد في البعث والجزاء والثواب والعقاب، حيث اعتبروا مزاولة الأعمال الشرعية التكليفية عقاباً وعذاباً لمخالفيهم، وبالمقابل فإن أتباعهم المؤمنين بدعوتهم وصلوا ـ بزعمهم ـ إلى مرتبة تحط عنهم فيها جميع التكاليف والأعمال البدنية، وهذا هو خلاصة معنى الثواب والجزاء الذي يؤمنون به[١].

(١) انظر: أصول الإسماعيلية (٦٤٩، ٦٥٠).

الباب الخامس

موقف النشار من التصوف والصوفية

وفيه ثلاثة فصول:

- الفصل الأول: موقف النشار من تعريف التصوف وعوامل نشأته وأقسامه.
- الفصل الثاني: موقف النشار من عقائد الصوفية.
- الفصل الثالث: موقف النشار من أئمة الصوفية.

الفصل الأول

موقف النشار من تعريف التصوف وعوامل نشأته وأقسامه

وفيه ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من اشتقاق كلمة التصوف، والنتائج المترتبة على تحليل الكلمة.
- المبحث الثاني: موقف النشار من تعريف التصوف، والفرق بينه وبين الزهد.
- المبحث الثالث: موقف النشار من عوامل نشأة التصوف وأقسامه.

المبحث الأول

موقف النشار من اشتقاق كلمة التصوف، والنتائج المترتبة على تحليل الكلمة

أولاً: العرض:

ذكر النشار اختلاف الباحثين في التصوف حول منشأ كلمة التصوف، وناقش النتائج المترتبة على ذلك، وسيكون في هذا العرض تلخيص وترتيب تلك الأقوال من خلال كلام النشار، وبيان موقفه منها.

تنحصر أقوال الباحثين في منشأ كلمة التصوف في قولين رئيسين هما:

القول الأول: أن التصوف اسم مشتق:

وأصحاب هذا القول اختلفوا في تحديد الأصل الذي اشتق منه التصوف على آراء عديدة منها:

١ ـ أن التصوف اسم مشتق من الصوف.

وأصحاب هذا الرأي اختلفوا في بيان السبب الذي من أجله اشتق للصوفية هذا الاسم من الصوف على قولين:

أ ـ أن الصوفية كانوا يلبسون الصوف تشبهاً برهبان النصارى.

ورتبوا على هذا القول النتيجة التالية: إن اسم التصوف قديم، ليس بحادث عند

المسلمين، فلباس الصوف هو لباس الأنبياء عليهم السلام وشعار الأولياء والأصفياء.

وقد ذهب إلى هذا القول السراج الطوسي في كتابه اللمع[١].

وذهب إلى هذا القول أيضاً، المستشرق نولدكه، فالصوف لباس رهبان النصارى وبالتالي فالتصوف مستمد من المسيحية، لا سيما وهناك ما يثبت من التقاء بعض أئمة المتصوفة برهبان النصارى[٢].

موقف النشار:

يرى النشار خطأ هذا التعليل وهذه النتيجة، بدلالة عدم ظهور هذا اللقب إلَّا في نهاية القرن الثاني الهجري.

يقول: «ولقد سبق أن قررت خطأ هذا الرأي، وقلت: إذا كان الزهاد في الجاهلية، وفي صدر الإسلام ـ أي: في القرنين الأول، والنصف الأول من القرن الثاني ـ قد أخذوا لباس الصوف عن الرهبان المسيحيين، فلماذا لم يتسموا باسم الصوفية منذ ذلك الوقت»[٣].

ويقول: «ولكن، هل من العدالة في شيء أن نقول: إن الزهد الإسلامي ـ المرحلة الأولى من مراحل الحياة الروحية ـ أخذ من رهبان المسيحية، لأن التصوف وهو المرحلة الثانية من مراحل الحياة الروحية الإسلامية مأخوذ من التصوف، والصوف لباس الرهبان»[٤].

ب ـ أن الصوفية كانوا يلبسون الصوف زهداً في الحياة الدنيا.

يرى أصحاب هذا القول أن الاسم حادث في زمن المسلمين، ليس بقديم، وقد أطلق على تلك الطائفة من المسلمين التي تركت لبس الملابس اللينة والحسنة، واختارت لبس الصوف والخشن من أجل ستر العورة لا حباً في الزينة.

وقد ذهب إلى هذا القول: الكلاباذي في كتابه التعرف لمذهب أهل التصوف[٥]، وكذلك ابن خلدون[٦].

موقف النشار:

لم ينقد النشار هذا القول، لكنه أكَّد على أن الكلاباذي ذكر بأن الكلمة لم تطلق على

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٣٦، ٣٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٣، ٣٠، ٤٣).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٤٣).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٠).

(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٧، ٣٨).

(٦) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٩).

الزهاد والعباد، وعلى أصحاب محمد ﷺ، وإنما جاءت هذه التسمية متأخرة خاصة بطائفة معينة، ولولا قول القشيري بأن التصوف لقب جامد ليس مشتقاً من الصوف، لجزم النشار بهذا القول.

يقول: «ومن العجيب أن مؤرخ الصوفية الكبير ينكر أن الكلمة مشتقة من الصوف، ويجعلنا هذا نشك حقاً في مشكلة لبس زهاد المسلمين للصوف»[(١)].

٢ ـ أن التصوف مشتق من اسم صوفة وهو الغوث بن مر الجاهلي.

يرى أصحاب هذا الرأي، أنَّ الصوفي نسبة إلى صوفة وهو الغوث بن مر بن طابخة، رجل يمني عاش في الجاهلية، كان متخلياً عند الكعبة من أجل خدمتها وخدمة الحجاج، وقد لقب بصوفة؛ لأن أمه ما كان يعيش لها ولد، فنذرت لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة، ولتجعلنه ربيط الكعبة، ففعلت، فقيل له صوفة من أجل الصوف المربوط في رأسه، وقيل لولده من بعده الصوفية نسبة إلى أبيهم.

ولما كانت الصوفية متخلية من أجل عبادة الله، فقد شابهت الصوفية الجاهلية، فنسبت إليها.

وهذا القول يتضمن القول بأن التصوف كلمة مشتقة من الصوف، لكنَّه الصوف الذي كان مربوطاً في رأس الغوث بن مر، فهم لم ينسبوا صوفية لظاهر لبسهم، وإنما لمشابهتهم لحال صوفة من التخلي من أجل الله وعبادته، كما يقولون.

وقد ذهب إلى هذا القول ابن الجوزي، ود.كامل الشيبي، وكذلك مستشرق يهودي لم يذكر النشار اسمه ذهب إلى هذا القول بدلالة أن كلمة صوفة بالعبرية تعني: الحارس أو البصير في الشؤون الدينية[(٢)].

موقف النشار:

تردد النشار في قبول هذا القول أو رفضه، وتساءل هل يمكن أن ينتسب المتصوفة إلى قبيلة جاهلية؟. وتساءل لِمَ لمْ يظهر هذا الاسم إلَّا في أواخر القرن الثاني الهجري؟. وهل الشخصيات التي أطلق عليها لقب الصوفي رغم كونهم من غير الصوفية سواء من الخوارج أو المعتزلة أو الشيعة هل هم نسبة إلى هذه القبيلة؟. وتساءل أين ذهبت هذه القبيلة بعد ظهور الإسلام؟[(٣)].

ومع هذه التساؤلات، يقول: «كل هذه تساؤلات واحتمالات تحتاج إلى بحث أعمق في تاريخ القبائل اليمنية وهجراتها، ولا ضير بعد ذلك أن يتخذ الصوفية على وجه

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٣٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤٠ ـ ٤١).
(٣) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٤١).

الخصوص كلمة التصوف نسبة إلى صوفة، إلى المنفرد بالله بجانب الكعبة، فيختصون بها حين تتعمم المسائل، وتضعف الروابط القبلية، وأن يكون صوفية الإسلام هم القبيلة الإسلامية الزاهدة مقابلة في هذا لصوفة الجاهلية، القبيلة الجاهلية الزاهدة»[(١)].

٣ ـ القول بأن التصوف نسبة إلى أهل الصفة.

٤ ـ القول بأن التصوف نسبة إلى صوفانة.

٥ ـ القول بأن التصوف نسبة إلى الصفاء.

٦ ـ القول بأن التصوف نسبة إلى الصف المقدم بين يدي الله.

موقف النشار:

يرى تهافت هذه الأقوال جميعاً؛ لأن النسبة إلى أهل الصفة: صُفِّي، أو صفية؛ ولأن النسبة إلى صوفانة ـ وهي عبارة عن بقلة رعناء كان الصوفية يجتزئون بها في رحلاتهم ـ هي: صوفاني؛ ولأن النسبة إلى الصفاء: صفائي، أو صفوي؛ ولأن النسبة إلى الصف: صَفِّي[(٢)].

القول الثاني: القول بأن التصوف اسم جامد:

وأهل هذا القول على رأيين:

الرأي الأول: أن التصوف لقب لا تعليل له ولا اشتقاق، ويجري على غير قياس.

وقد قال بهذا القشيري في كتابه الرسالة، وقد أبطل القول بالاشتقاق من ناحية اللغة، ومن ناحية الاصطلاح، ما عدا القول بأن التصوف مشتق لغة من الصوف، فإنه قال بأنه صحيح لغوياً، ولكن الصوفية لم يختصوا بلبسه، فهو يشير بإبطال ذلك من ناحية الاصطلاح[(٣)].

موقف النشار:

استغرب النشار من هذا الرأي، ومع هذا فهو يرى وجاهته، ومن أجل ذلك فقد داخله الشك في كون التصوف مشتق من الصوف وأنّ الصوفية سموا بهذا الاسم لظاهر لباسهم.

يقول: «ومن العجيب، أن مؤرخ الصوفية الكبير ينكر أن الكلمة اشتقت من الصوف، ويجعلنا هذا نشك حقاً في مشكلة لبس زهاد المسلمين للصوف»[(٤)].

الرأي الثاني: القول بأن التصوف كلمة غير عربية.

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٤١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٧، ٣٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٨).

(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٩).

وقد ذهب إلى هذا الرأي البيروني، ودلل على رأيه بأمرين اثنين:

الأمر الأول: أن الصوفية أصلها سوفية، ولكن سينها حرِّفت فنطقت صاداً، وهي الكلمة اليونانية «سوف» والتي تعني الحكمة، وقد أطلق اليونان هذه الكلمة على الحكماء الهنود المتبعين لمذهب الجيمنو صوفيا، والذين عرفوا بالتعري وقضاء الحياة في السياحة، يتأملون في الله.

الأمر الثاني: وجود تشابه كبير في العقائد بين الصوفية وبين السوفية، مما يدل على أن أصل كلمة تصوف وصوفية غير عربية بل يونانية.

وقد ذكر البيروني عدة نماذج من العقائد المشتركة منها:

١ ـ عقيدة وحدة الوجود.

٢ ـ عقيدة قدم الأرواح والنفوس والتناسخ.

٣ ـ عقيدة الخلاص من الدنيا، والطريق إليه.

٤ ـ نظرية العشق الصوفي.

٥ ـ توقيت ساعة الموت، وفكرة الخوارق.

٦ ـ نظرية الفناء(١).

أثبت البيروني أن هذه العقائد كما أنها موجودة عند الصوفية هي موجودة عند تلك الطائفة من الهنود، الذين يطلق عليهم اليونان اسم «سوف».

وقد ذهب إلى هذا القول أكثر المستشرقين مثل: فون هامر، ونيكلسون، وجولدتسيهر، وكريمر، وهارتمان، وماكس هورتن، وغيرهم(٢).

موقف النشار:

يرى النشار أن هذا القول في منتهى القوة، لكنَّ النماذج من العقائد التي ذكرت كلها متأخرة عن ظهور نشأة التصوف، وخارجة عن حقيقة التصوف الإسلامي، وإنما هي من التصوف الفلسفي المنحرف، والذي قد تأثر بمصادر كثيرة خارجة عن نطاق الإسلام من بوذية وفلسفة يونانية ومسيحية وغيرها.

يقول عن عقيدة وحدة الوجود: «ولست أنكر أنه كان لمذهب وحدة الوجود مصدر أجنبي ـ هندي أو يوناني ـ بجانب مصادره الإسلامية الأخرى، وتطور الفكر الكلامي عند بعض متكلمي الإسلام من غير أهل السنة والجماعة، ولكن إن مذهب وحدة الوجود مذهب متأخر نجده عند محيي الدين ابن عربي (سنة ٣٠٩هـ ـ ٩٢٢م)، ولا نجد في نظرية

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٤٢، ٤٤ ـ ٥٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٤).

الحلول عند الحلاج أثراً هندياً، اللهم إلَّا إذا كان هذا الأثر غير مباشر، أخذه الحلَّاج عن المسيحية المتأثرة بالبوذية وغيرها من مذاهب هندية»[١].

ويقول عن عقيدة التناسخ: «لم يذهب الصوفية الأوائل إلى التناسخ، بل أنكروا هذه الفكرة أشد إنكار.

كما قلت من قبل: إن فكرة التناسخ ظهرت لدى طوائف من غلاة الشيعة، ولم يكونوا هؤلاء صوفية بالمعنى الدقيق لكلمة صوفي»[٢].

إذن فالنشار يرفض النتيجة التي يرمي لها البيروني وهي وصل الصوفية بالمذهب الهندي الجيمنو صوفيا؛ لأنه يرى أن التصوف نشأ إسلامياً بحتاً، ثم حصل له الانحراف في مراحل تطوره، وهناك حصل الاستمداد من المذهب الهندي ومن غيره.

يقول: «ولكنني أشك كل الشك في محاولة وصل الزهد والتصوف في نشأتهما بالتراث الهندي، كان أمام المسلمين نماذج قرآنية وحديثية تدعو إلى الزهد كما تدعو إلى التصوف، فتابعوا هذه النماذج، وعلى افتراض وجود النماذج الهندية لدى المسلمين، فقد كانت بعيدة عن روح الزاهد المسلم، والمتصوف المسلم»[٣].

ثانياً: النقد:

لقد عرض النشار أقوال كثير من الباحثين في التصوف ـ المتقدمين أو المتأخرين، سواء العرب والمسلمين أو المستشرقين ـ حول منشأ كلمة التصوف عرضاً واضحاً صحيحاً وافياً، وذكر النتائج المترتبة على تحليل الكلمة وبيَّن موقفه منها، وسيكون نقده في ذلك من خلال الأمور التالية:

١ ـ لم يهتم بترجيح أيَّ قول من تلك الأقوال، وجعل كل همه منصباً على دراسة النتائج التي يرتبها أصحاب تلك الأقوال على أقوالهم، فيدفع بشدة كل نتيجة تنتهي إلى ربط نشأة التصوف بمصادر خارجية، رغم تسليمه بوجود آثار لتلك المصادر، إلَّا أنه يرى أنها جاءت متأخرة، وليست مرتبطة بالنشأة، فكان كل ما يسعى إليه في هذا المبحث هو إبطال كل قول ينتج عنه ربط التصوف في نشأته بمصادر غير إسلامية، لذا فلم يفسح لنفسه المجال لتسير خلف ما ينتجه البحث العلمي في هذه الجزئية، فإنَّ مما لا شك فيه، أن تسمية الفرقة نفسها باسم معين يوضح شيئاً من عقيدتها، ومصدرها في تلك العقيدة.

٢ ـ يربط دائماً بين نشأة الزهد وبين نشأة التصوف، فيعتبر من يقول بأن التصوف نشأ نشأة غير إسلامية، قائلا بأن الزهد ليس من الإسلام، وبالتالي فإنه لم يكن عند المسلمين

(١) نشأة الفكر (٣/ ٤٩).
(٢) المرجع السابق (٣/ ٥٠).
(٣) نشأة الفكر (٣/ ٥٢).

اهتمام بالحياة الروحية، وهذا ليس بصحيح، فإن للتصوف نشأة غير نشأة الزهد، فالزهد في الدنيا مدحه الإسلام وحض عليه، وبيَّن أنه سبب لنيل محبة الله تعالى، وأمَّا التصوف فغير معروف في الإسلام، كما يأتي بيانه في مبحث تعريف التصوف، والفرق بينه وبين الزهد ـ بمشيئة الله تعالى.

والمقصود هنا، بيان سبب اضطراب النشار في هذا المبحث وهو ظنه بأننا إذا قلنا إن التصوف نشأ غالياً مستمداً عقائده الأساسية من مصادر غير إسلامية معناه في رأيه: أنه لم يكن للمسلمين عناية بجانب الروح والخلق ومحاسبة النفس ونحو ذلك، مما دفعه لرد كل قول ـ وإن كان وجيهاً ـ ينتج عنه ربط التصوف في نشأته بمصادر خارجة عن الإسلام.

٣ ـ بالنظر في تلك الأقوال، تظهر براعة النشار حين أطال الكلام في أقواها، وأشار إشارة سريعة إلى تهافت الأقوال الضعيفة، وهذا مما يشكر عليه، وقد حصر الأقوال القوية فيما يلي:

أ ـ القول بأن التصوف اسم مشتق من الصوف.

ب ـ القول بأن التصوف نسبة إلى صوفة وهو رجل يمني عاش في الجاهلية.

جـ ـ القول بأن التصوف اسم جامد غير عربي، بل هو يوناني، أطلقه اليونان على مذهب هندي وهو الجيمنوصوفيا، وقد عرف أتباعه بالتعري، وقضاء الحياة في السياحة، يتأملون في الله.

د ـ القول بأن التصوف اسم جامد عربي، لكنه لقب أطلق على المتصوفة، دون أن يكون له ارتباط بظاهر لباسهم وهو الصوف.

وفي رأيي أنه لا تعارض بين هذه الأقوال، فمما لا شك فيه أن التصوف اسم مشتق من الصوف، والنسبة إليه صوفية، وقد كان لبس الصوف معروفاً منذ القدم بأنه علامة على الزهد في الدنيا، وقد عرف به العباد من قبل الإسلام، سواء في الديانة النصرانية، أو في حياة العرب في الجاهلية، فصوفة وهو الغوث بن مر لقب بالصوفي نسبة للصوفة المربوطة في رأسه، ولبس أيضاً الصوف لتخليه عن الدنيا، وتفرغه لعبادة الله عند الكعبة، وكذلك العباد الهنود أتباع المذهب الجيمنوصوفي، كانوا عراة إلَّا ممَّا يستر سوءاتهم من لباس الصوف، وكان اليونان يسمونهم السوفية، فسماهم العرب صوفية بناء على ظاهر لبسهم، وجاءت فرقة الصوفية فتسمت بهذا الاسم نسبة إلى الصوف الذي كان يلبسه العباد منذ القدم في سائر الأديان ونظراً لتشابه عقائدهم وحالهم بالسوفية الهنود، وبصوفة الجاهلي.

نخلص من هذا، إلى القول بأن الصوفية إذا نظرنا إلى ظاهر لبسهم فهم قد لبسوا الصوف كما لبسه غيرهم من العباد، فهم صوفية من هذه الناحية نظراً إلى لباسهم.

وإذا نظرنا إلى حالهم وهو التخلي عن الدنيا، والعكوف على عبادة الله، فهم صوفية، نسبة إلى صوفة الجاهلي، الذي تخلى عن الدنيا، وتفرغ لله عند بيته.

وإذا نظرنا إلى طريقتهم في تلقي المعرفة، فهم سوفية نسبة إلى المذهب الهندي، ولكن السين قلبت صاداً حين الاستعمال العربي، فسموا بالصوفية، والمراد السوفية، ومن هذه الناحية ليس للقب الصوفية علاقة بلباس الصوف.

وسبب اختياري هذا الرأي، أن كل قول من تلك الأقوال له أدلته من الزاوية التي نظر إلى التصوف والصوفية منها.

ولا يعني القول بأن التصوف في نشأته قد استمد من مصادر خارجة عن الإسلام، أنه ليس للإسلام اهتمام بجانب الروح في الإنسان، وجانب الخلق، والضمير، أبداً، فإن الزهد في الدنيا، والزهد فيما في أيدي الناس، والتعلق بالله وحده محبة وخشية ورجاء، ومعاملة الناس بأحسن الأخلاق، كل هذا من صميم الإسلام، بل هو تقوى الله على الحقيقة، لكن هذا شيء، والتصوف شيء آخر، كما سيأتي بيانه في المبحث التالي.

المبحث الثاني

موقف النشار من تعريف التصوف، والفرق بينه وبين الزهد

أولاً: العرض:

يرى النشار أنَّ الزهد ليس قسيم التصوف، كما يظنه كثير من المستشرقين، فالمستشرقون يجعلون الحياة الروحية في الإسلام تنقسم إلى قسمين: زهد وتصوف. أمَّا النشار فإنه يرى أن الزهد مرحلة من مراحل التصوف، وهي المرحلة العملية، وأمَّا التصوف فهو المرحلة النظرية العلمية[(١)].

يجعل النشار الزهد نوعين:

النوع الأول: الزهد في الحرام. وتحت هذا النوع يدخل الصحابة الأغنياء.

النوع الثاني: وهو الزهد الاصطلاحي عنده، ويسميه أحياناً: الزهد الضارب نحو التصوف، وهو عبارة عن ترك كل ما يتصل بالدنيا بسبب، والانقطاع للعبادة[(٢)].

وكل حديث النشار عن الزهد يتوجه إلى هذا النوع، ويرى أن الزهد العملي تطوَّر حين أصبح الزهاد يعبرون عمَّا يجدونه في أنفسهم أثناء انقطاعهم عن الدنيا، وتحملهم الجوع والعري والمرض والفقر، بمصطلحات خاصة بهم، وتطوَّر حين أصبح لهم طريقة في

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٦١ ـ ٦٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٦٣، ٦٤).

الاستدلال تعتمد على الذوق والوجد والإلهام، فصار بجانب العمل جانب علمي نظري، وهذا هو التصوف.

فالتصوف عند النشار عبارة عن: علم الإرادات ورياضة النفوس[١]، فهو فقه خاص بالمجاهدة ومحاسبة النفس والكلام في الأذواق والمواجيد التي يتناولها الصوفي[٢].

فهو فقه الزهد الاصطلاحي، وله مصطلحات خاصة بأهله، كما أن لهم طريقة في الاستدلال خاصة بهم، وهو علم مقابل لعلم الكلام وعلم الفقه.

ولذلك فلا يراه قسيم الزهد، بل هو الزهد في طور نظري علمي، ويشير إلى أن أول من قسم الحياة الروحية في الإسلام إلى زهد وتصوف هو ابن خلدون لا جولدتسيهر كما يظنه كثير من المستشرقين، ومع عدم قبوله له إلَّا أنه يرى أنه هو الذي ساد الدراسات الحديثة في تاريخ التصوف وفي موضوعاته[٣].

ثم يرى أن التصوف تطور إلى قسمين: إلى علم أخلاق عند أهل السنة والجماعة ـ يعني بهم: الأشاعرة ـ، ويسميه التصوف السني، وإلى علم فلسفي عند فلاسفة المتصوفة، ويسميه التصوف الفلسفي[٤]، وسيأتي مزيد إيضاح لأقسام التصوف في المبحث التالي بمشيئة الله تعالى.

ثانياً: النقد:

١ ـ وفِّق النشار حين اعتبر الزهد الاصطلاحي والتصوف شيئاً واحداً، إلَّا أن الأول عملي والثاني علمي، وعلى هذا كثير من العالمين بحقيقة التصوف.

يقول الجنيد معرفاً الزهد الاصطلاحي ـ فيما ذكر الطوسي ـ: «تخلي الأيدي من الأملاك، وتخلي القلوب من الطمع»[٥].

ويقول سري السقطي ـ فيما ذكر الطوسي ـ: «أن يخلو قلبه مما خلت منه يداه»[٦].

ويقول رويم بن أحمد ـ فيما ذكر الطوسي ـ: «ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا»[٧].

وتجدهم أيضاً عندما يعرِّفون التصوف يعرفونه بمثل ما يعرِّفون به الزهد الاصطلاحي، إلَّا أنهم يضيفون الناحية العلمية، فالتصوف علم وفقه الزهد الاصطلاحي، فيذكرون

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٩).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٦٦).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٠، ٦٢).
(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٩، ٢٠).
(٥) اللمع، للسراج الطوسي (٧٢)، وانظر: التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي (٦٥).
(٦) المرجع السابق (٧٢).
(٧) المرجع السابق (٧٣).

طرقهم في الوصول للمعرفة، وقوانينهم في الزهد الاصطلاحي، ونحو ذلك.

ويذكر القشيري تعريف سمنون للتصوف بقوله: «أن لا تملك شيئاً، ولا يملكك شيء»[١]. وهذا هو الزهد الاصطلاحي، وهذا هو بداية التصوف لا الزهد الشرعي.

فالزهد الشرعي كما يعرفه ابن تيمية هو: «ترك الرغبة فيما لا ينفع في الدار الآخرة، وهو فضول المباح التي لا يستعان به على طاعة الله»[٢]. فالزهد الشرعي كما يكون مع الفقر يكون مع الغنى أيضاً، وجماع ذلك خلق رسول الله ﷺ، فقد كان عادته في المطعم أنه لا يرد موجوداً، ولا يتكلف مفقوداً، ويلبس من اللباس ما تيسر من قطن وصوف وغير ذلك، وكان القطن أحب إليه، وكان ينهى عن التعدي والغلو في الزهد[٣].

والمقصود هنا، الإشادة بموقف النشار حين اعتبر الزهد الشرعي شيئاً آخر غير التصوف، واعتبر الزهد الكلي أو الاصطلاحي هو والتصوف شيئاً واحداً، إلَّا أن التصوف مرحلة علمية، والزهد الاصطلاحي مرحلة عملية.

يقول ابن الجوزي: «والتصوف طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي»[٤]. ويقول: «كانت النسبة في زمن رسول الله ـ ﷺ ـ إلى الإيمان والإسلام، فيقال: مسلم ومؤمن، ثم حدث اسم زاهد وعابد، ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلوا عن الدنيا وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها، وأخلاقاً تخلقوا بها، ورأوا أن أول من انفرد (به)[٥] بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام رجل يقال له صوفة، واسمه الغوث بن مر فانتسبوا إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى فسموا بالصوفية»[٦].

والذي يهمنا في هذا النص من الخبير بالصوفية أن أصل ابتدائهم هو الانقطاع الكلي عن الدنيا، والتفرغ لعبادة الله، والذي يسميه النشار الزهد الاصطلاحي.

ويقول ابن خلدون عن أصل طريقة التصوف: «وأصلها: العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة، وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[٧].

---

(١) الرسالة للقشيري (٢٨٠).
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/٢١).
(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/٦٤٢) (١١/٢٨).
(٤) تلبيس إبليس (١٤٣).
(٥) هكذا في الأصل.
(٦) تلبيس إبليس (١٤٣).
(٧) المقدمة (٤٦٧).

ويقول: «وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صدور الرجال، كما وقع في سائر العلوم»[(١)].

وهذان النصان يؤكدان ما تقدم من أنَّ أصل التصوف هو الزهد الاصطلاحي، ولكن خطأ ابن خلدون، وتابعه النشار في ذلك يكمن في نسبة هذا الزهد الاصطلاحي إلى عموم الصحابة والسلف، وهذا ليس بصحيح كما تقدم في بيان الزهد الشرعي، وهو زهد النبي ﷺ، وزهد صحابته الكرام، وتابعوهم بإحسان، وأمَّا الزهد الاصطلاحي فهو زهد مبتدع، نهى الشرع عنه.

٢ ـ لم يستثمر النشار هذه المعرفة الدقيقة لأصل التصوف الاستثمار الأمثل، وهي الجزم بأن التصوف قام على البدعة لا على السنة، كما يتوهمه كثير من المدافعين عن التصوف، حين يظنون أن التصوف قام ابتداء على الزهد الشرعي ثم أصابه الانحراف في عصور متأخرة، والحقيقة واضحة جلية عند من قال بأن ابتداء التصوف هو الزهد الاصطلاحي، فهو يجزم بأن ابتداء التصوف كان غالياً منحرفاً، ويبقى البحث في نوعية هذا الانحراف، هل هو مجرد انحراف عملي، غلو في العبادة وانحراف في مفهوم الزهد، أم أنه قام كذلك محملاً بانحرافات عقدية غالية كان القوم يتكتمون عليها، وكانت تظهر على فلتات ألسنتهم، من القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، وغير ذلك من العقائد الكفرية والمبتدعة، هذا ما سيظهر ـ بمشيئة الله ـ في المباحث التالية.

والذي يهمنا في هذا المبحث أن التصوف والزهد الاصطلاحي شيء واحد، إلَّا أن التصوف هو المرحلة العلمية والفقه والتقنين للزهد الاصطلاحي، وأمَّا الزهد الشرعي فلا علاقة له لا من بعيد ولا من قريب بالتصوف، ولذلك فإن أغنياء الصحابة لا يعدون من الزهاد ولا من أئمة التصوف، عند المتصوفة، ويعدون عند السلف أهل السنة والجماعة، زهاداً بمعنى الزهد الشرعي الذي دعا إليه المصطفى ﷺ.

---

(١) المرجع السابق (٤٦٩).

المبحث الثالث

موقف النشار من عوامل نشأة التصوف وأقسامه

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من عوامل نشأة التصوف ومصادره.

المطلب الثاني: موقف النشار من أقسام التصوف.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من عوامل نشأة التصوف ومصادره

أولاً: العرض:

يرى النشار أنَّ الزهد الاصطلاحي والتصوف نشآ نشأة إسلامية بحتة، بسبب عوامل داخلية متعددة منها ما هو نفسي ديني، ومنها ما هو سياسي، ومنها ما هو اقتصادي. فبسبب هذه العوامل وانطلاقاً من الكتاب والسنة نشأ الزهد الكلي والتصوف، ثم في مراحل التطور جاءت العوامل الخارجية فأثرت فيهما.

إنَّ أهم قضية تشغل بال النشار في هذا الموضوع هو إثبات حياة روحية خاصة بالمسلمين نابعة من الكتاب والسنة وفي نطاقهما، لا أثر لأي ديانات أو مذاهب خارجة عن الإسلام فيها، وبعد انتهاء مرحلة النشأة، وفي أثناء التطور جاءت العوامل الخارجية فأثرت فيها.

ولما كانت الحياة الروحية عنده هي الزهد الاصطلاحي والتصوف، فبالتالي فإنهما نشآ نشأة إسلامية، والقول بخلاف ذلك يعني أنه ليس للمسلمين أي اهتمام بالحياة الروحية، وإنما أخذوا ذلك من غيرهم.

يقول: «بدأ التصوف باستنباط حياة زهدية من القرآن والسنة، سنة الرسول ﷺ، وسنة الصحابة، ثم كان تصوفاً، ثم أصبح التصوف علماً يقابله قواعد عملية»[(١)].

ويقول: «إن الزهد نشأ في هذا المجتمع الإسلامي ـ كما ينشأ في كل مجتمع آخر ـ تحت تأثير عوامل نفسية دينية وسياسية واقتصادية. . ثم تأتي العوامل الخارجية بلا شك. وكذلك الزهد نشأ في المجتمع الإسلامي مستنداً على القرآن والسنة، ثم مضى في طريقه إسلامياً، ثم اتسع وأصبح علماً على طائفة»[(٢)].

وينكر النشار أن يكون لأي من المصادر التالية أي تأثير على الزهد الاصطلاحي والتصوف في أثناء النشأة:

١ ـ المسيحية:

ينكر النشار أي أثر للمسيحية في نشأة الزهد والتصوف، ويرد على من يثبت ذلك بحجة أن لباس الصوف هو لباس رهبان المسيحية بما يلي:

أ ـ أن لباس الصوف إنما انتشر في المرحلة الثانية وهي مرحلة التصوف لا المرحلة الأولى وهي مرحلة الزهد الاصطلاحي، وبالتالي تبطل هذه الحجة في رأيه.

ب ـ أن لباس الصوف كان لباس العامة من العرب، فهو ليس خاصاً برهبان المسيحية.

جـ ـ أن كثيراً من الزهاد كانوا يتحرجون من أن يدعوا بالصوفية، وضرب على ذلك بمثال وهو محمد بن سيرين كان يقول: «كان النبي ﷺ يلبس الكتان، وكان المسيح يلبس الصوف، وأحب إلينا أن نقتدي بنبينا»، ولم يرد عن الحسن البصري أنه لبس الصوف كزي خاص، ولم يرد أيضاً عن الصحابة[(٣)].

٢ ـ الأفلاطونية المحدثة:

يرى النشار أن التصوف قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة بلا شك، لكن في مرحلة التطور، في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ثم ظهر الأثر كبيراً وواضحاً عند ابن عربي، ولكنه ليس صوفياً مسلماً، وإنما هو فيلسوف متصوف، ليس رجل زهد ولا تصوف، بل هو غنوصي مجمع موفق منسق، يقول بوحدة الوجود، وهذه المحبة ليست محبة دينية، وإنما هي فلسفة فقط[(٤)].

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ١٩).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٤) وانظر (٣/ ١٦، ١٩، ٣٤، ٤٤، ٤٥، ٥٢، ٥٥، ٥٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٠ ـ ٣١، ١٤٠).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣١، ٣٢).

٣ ـ المجوسية الاثنينية:

ذكر النشار أن نيكلسون انتهى في بحثه إلى أن التصوف أصله فارسي مأخوذ من الاثنينية، والدليل أن معروف الكرخي كان أبوه مجوسياً وأسلم، وكان يردد: غضوا أبصاركم إنَّ الكونين من ذكر وأنثى.

ولكن النشار يرى أن النص الصحيح هو غضوا أبصاركم ولو على شاة أنثى، وأن هذا الكلام استلهمه من القرآن: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾(١) [النور: ٣٠].

ويقول: «وقيل: إن أبا يزيد البسطامي أخذ من الأديان الثنوية، ولكن لا أجد أثراً واضحاً يثبت هذا»(٢).

ويقول: «لقد ذهب بعض الباحثين إلى القول بأن الكلمة أطلقت أول الأمر على حركة زنادقة الزهاد، فعرفوا باسم زنادقة الصوفية، وتعبير زنادقة الصوفية يطلق على مجموعة من الأفراد ـ تخلوا عن الحياة ـ وعاشوا طبقاً لنظام معين، واختلطت عقائدهم الإسلامية بعقائد الثنوية الفارسية وبخاصة المندائية والصابئة. وأن هذه الطائفة كانت شيعية، وازدهرت في الكوفة ثم انتقل آخر ممثليها إلى بغداد وهو عبدك الصوفي المتوفى سنة ٢١٠هـ. وأنا لا أنكر أبداً وجود صلات بين الصوفية والشيعة من ناحية، ووجود صلات بين أنواع من التصوف وأنواع من التشيع.

وقد رأينا في الجزء الثاني من كتابي كيف حاول الغلاة أن يتسموا بالزهد، وأن يطلقوا عبارات باطنية وصوفية، وأن يذكروا معرفتهم بالاسم الأعظم، مما سنجده بعد في عقائد بعض الصوفية، لا إنكار لهذا كله، ولكن الزهد الشائع لم يكن هذا»(٣).

٤ ـ المذاهب الهندية:

ذكر النشار آراء البيروني في إثبات التشابه بين التصوف وبين المذاهب الهندية في كثير من العقائد لا سيما القول بوحدة الوجود، وأكد على كون البوذية كانت منتشرة ومزدهرة في خراسان وفارس والعراق والموصل إلى حدود الشام، ويسلِّم بوجود آثار وتأثير للمذاهب الهندية في التصوف، ولكنه ليس في التصوف البحت، وإنما التصوف في مرحلته الفلسفية.

يقول: «كانت أقوال البيروني اعترافاً من مفكر مسلم بأن التصوف قد اتصل بالتراث الهندي، وأن هذا التراث قد أثر في مجموعة من متصوفة الإسلام، أو على الأقل قد تشابه الاثنان. ومن المؤكد أن فكرتي الحلول ووحدة الوجود غريبتان عن الروح

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٣٣).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٣).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٤٥).

الإسلامية، وأن التصوف السني ـ والمعبر عن روح الإسلام ـ قد أنكر هاتين الفكرتين، ومن المرجح أن يكون مأخذ هاتين الفكرتين هندياً، ولكنني أشك كل الشك في محاولة وصل الزهد والتصوف في نشأتهما بالتراث الهندي، كان أمام المسلمين نماذج قرآنية وحديثية تدعو إلى الزهد كما تدعو إلى التصوف، فتابعوا هذه النماذج، وعلى افتراض وجود النماذج الهندية لدى المسلمين، فقد كانت بعيدة عن روح الزاهد المسلم والمتصوف المسلم»[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ تعتبر مشكلة نشأة الزهد الاصطلاحي والتصوف من أعقد المشاكل عند كثير من الباحثين، وذلك من عدة نواحٍ منها:

أ ـ التردد في الحكم على أهل الزهد الاصطلاحي، فبعض الباحثين يظن أن زهدهم شرعي منطلق من الكتاب والسنة، وبعضهم يظن أن زهدهم غطاء لإخفاء عقائد مخالفة لدين الإسلام كعقيدة وحدة الوجود، فيتردد الباحث بين هذين القولين، فيقع في الحيرة.

والصواب ـ من وجهة نظري ـ أن أهل الزهد الاصطلاحي هم أهل بدعة وانحراف، فمما لا شك فيه أن ترك العمل بالأسباب في الدنيا كلية، والانقطاع للعبادة، بدعة في دين الإسلام، ولكنهم ليسوا سواء في بدعهم العبادية أو بدعهم العقدية، وليسوا سواء في المصدر الذي انطلقوا منه في هذا الزهد الاصطلاحي وبالتالي فإن إعطاء حكم واحد على جميع أهل الزهد الاصطلاحي مجانب للصواب؛ لأنَّ منهم من بدعه ليست كفرية، وقع فيها بسبب جهله بحقيقة دين الإسلام، وفهمه الخاطئ للزهد في الدنيا، واستدل على بدعه بفعل النبي ﷺ قبل النبوة من التحنث في غار حراء، وبالأحاديث الحاثة على العزلة حين الفتن، ولذلك فقد انطلق في بدعه من نصوص اشتبهت عليه فظن أنها أدلة على زهده الاصطلاحي، وهو في باب الأسماء والصفات وغيره على معتقد السلف الصالح لكنه على بدع في باب العبادة.

ومن أهل الزهد الاصطلاحي من كان منحرفاً في باب العقيدة، فهو على معتقد الجهمية في الأسماء والصفات وفي القدر، وانطلق في زهده متشبهاً برهبان النصارى، وعباد البوذية.

والمقصود أن أهل الزهد الاصطلاحي ليسوا على درجة واحدة في البدعة سواء العبادية أو الاعتقادية، ولذلك اختلف الناس فيهم، فمنهم من يمدحهم جملة، ومنهم من يذمهم جملة، والصواب التفصيل، وبيان مقدار بدعتهم وأصل استمدادهم[(٢)].

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٥٢).

(٢) انظر: مدارج السالكين (٢/ ٢٢٣، ٢٢٤).

ب ـ التردد في الحكم على أهل التصوف بالنظر إليهم على أنهم زهاد عبروا عما يجدونه في مقامات سلوكهم بمصطلحات خاصة بهم، والأمر ليس كذلك فإن المتصوفة زادوا على أهل الزهد الاصطلاحي، باعتبارهم ذلك طريقاً موصلاً لمعرفة الله خاصة ونيل المعرفة بشكل عام، فهؤلاء لم يقتصروا في بدعتهم على جانب العبادة، وإنما اعتبروا تلك العبادات البدعية سبيلاً للحصول على الكشف الإلهي، وتنزل الكرامات الربانية، آخذين بطرق عباد البوذية، ولباس رهبان النصرانية، وبنظريات أصحاب الفلسفة الأفلاطونية، وبالتالي فقد ركبوا مذهباً زائداً على مذهب أهل الزهد الاصطلاحي، أطلقوا عليه اسم التصوف، وهو في الحقيقة يحوي عقائد كفرية من أساسه لا سيما عقيدة وحدة الوجود، والتي كانت تظهر على فلتات ألسنة المتصوفة الأوائل، وصرح بها في حال الصحو المتصوفة الأواخر[1].

جـ ـ دخول أناس جهلة بمذهب التصوف فيه، أطلقوا على أنفسهم لقب الصوفية، لا يريدون بذلك إلَّا الزهد الاصطلاحي، ويصرحون بأنهم ملتزمون بالكتاب والسنة، فوجود مثل هؤلاء جعل بعض الباحثين يتردد في الحكم على المتصوفة حكماً عاماً، والأمر ليس كذلك فهناك فرق في الحكم على المذهب بأنه خارج عن ملة الإسلام، وفي الحكم على أفراده المنتسبين له، جهلاً به ودون اعتقاد لآرائه.

وإذا أردنا حل مشكلة نشأة الزهد الاصطلاحي والتصوف فعلينا مراعاة عدة أمور:

* أنَّ الزهد الاصطلاحي بدعة في دين الله، وأهله ليسوا سواء في بدعهم التعبدية، وبدعهم العقدية.

* أنَّ التصوف نشأ غالياً منحرفاً؛ لأنه منذ بدايته كان يعتبر الزهد الاصطلاحي ما هو إلَّا مرحلة للوصول للكشف الإلهي، فهؤلاء المتصوفة يرون تصوفهم زائداً على الزهد الاصطلاحي، فهو طريق للوصول للمعارف عن طريق الرياضات النفسية، فالتصوف مذهب غالٍ يحمل عقائد غالية منذ بدايته، مستمدٌ من مصادر متعددة خارجة عن ملة الإسلام.

* أن الحكم على التصوف بأنه يحمل عقائد غالية لا يعني أن يكون كل من انتسب له يعتقد تلك العقائد، إذ قد ينتسب إليه من يريد بذلك الزهد الاصطلاحي.

٢ ـ لم يعتبر النشار الزهد الاصطلاحي بدعة، ولم يفرق بين الزهد الاصطلاحي وبين التصوف، فاعتبرهما من الإسلام، وصدرا عن مصادر الإسلام: الكتاب والسنة، ولم يخرجا عن إطارهما، وأن المسلمين لجؤوا إلى الزهد نتيجة عوامل داخلية سواء نفسية دينية أو اقتصادية أو سياسية، والأمر ليس كذلك كما تقدم، ولذلك لم يحالفه الصواب في آرائه في هذه القضية.

---

(١) انظر: عقيدة الصوفية، د. أحمد القصير (٢٥١ ـ ٢٦٥).

إنَّ الصواب ـ من وجهة نظري ـ في القول بأن التصوف نشأ منحرفاً منذ بدايته، متأثراً بعقائد خارجة عن ملة الإسلام، بخلاف الزهد الاصطلاحي فهو وإن كان بدعة في دين الإسلام إلَّا أن كثيراً من أهله انطلق فيه بناء على فهم خاطئ لبعض نصوص الكتاب والسنة، ومتأثراً بعوامل نفسية واقتصادية وسياسية وغيرها.

يقول د. أحمد القصيِّر: «عقيدة وحدة الوجود نشأت مع نشأة التصوف، وظهرت بظهور الصوفية، وما التصوف ـ في جوهره وحقيقته ـ إلا الاعتقاد بوحدة الوجود، ومن الخطأ الظن بأن التصوف كان في بدايته سليم الأصول، مستقيم المنهج، موافقاً لهدي السلف الصالح»[١].

ويقول: «فالتصوف إذاً غير الزهد والعبادة، وهو في حقيقته: طريقة يسعى الصوفي من خلالها إلى استشعار وحدة الوجود، وهو منذ بدايته قد أسس على هذا الانحراف والغلو. وهذا الرأي قد ترجح لي بعد دراسة لكثير من أقوال سلف الصوفية وخلفهم، ولا يشذ عن هذا الحكم إلَّا عوام الصوفية، أو من هم في درجة العوام، ممن لم يصل إلى الحقيقة، ولم يبلغ درجة الكمال عندهم، أو من انتسب إلى الصوفية، وهو ليس منهم.

ويدل على أن التصوف قد أسس ـ منذ بدايته ـ على اعتقاد وحدة الوجود أمور منها:

أ ـ أن معنى التصوف عند الصوفية الأوائل يدور على الاعتقاد بوحدة الوجود.

ب ـ أن أصل لفظ التصوف يدل على اعتقاد أوائل الصوفية: وحدة الوجود.

جـ ـ أن العلماء والحكام المعاصرين لأئمة التصوف الأوائل قد حكموا عليهم بالزندقة.

د ـ بيان اعتقاد أئمة التصوف الأوائل: وحدة الوجود»[٢].

وقد رأينا مما سبق أن كلام د. أحمد في غاية الدقة، وأن الأمور التي ذكرها دالة على انحراف التصوف منذ نشأته، وقد وصل إلى هذه النتيجة من الباحثين المعاصرين: محمد حامد الفقي[٣]، وإحسان إلهي ظهير[٤]، وعبد الرحمٰن عبد الخالق[٥]، وأخيراً د. لطف الله خوجه من خلال بحثه في رسالتي الماجستير[٦] وهو الدكتوراه[٧] توصل إلى الجزم بهذه النتيجة دون شك أو تردد.

(١) عقيدة الصوفية، له (٨٦).

(٢) عقيدة الصوفية، د. أحمد القصير (٨٦، ٨٧).

(٣) انظر: العبودية، لابن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي (١٦).

(٤) انظر: الفكر الصوفي في ضوء الكتاب والسنة (١٣).

(٥) انظر: التصوف، المنشأ والمصادر (٦).

(٦) انظر: الحب الإلهي بين السلف والصوفية (١٩٩ ـ ٢٤٧).

(٧) انظر: عقيدة الإنسان الكامل في الفكر الصوفي (٦٢ ـ ٨٠).

وقد اعترف بعض الباحثين المعاصرين من الصوفية أو المتخصصين في التصوف بهذه النتيجة أيضاً. يقول سيد حسين نصر: «التعاليم الصوفية تدور حول عقيدتين أساسيتين، هما: وحدة الوجود، والإنسان الكامل»[١].

ويقول أبو العلا عفيفي: «فسواء تكلم الصوفية في المحبة، أو الذكر أو الفناء أو الفقر أو الوجود أو السكر أو الجذب تجدهم يحومون حول معانٍ مختلفة لحقيقة واحدة هي اتحادهم بالله أو اتصالهم به، أو قربهم منه»[٢].

٣ ـ بالغ النشار حين نفى وجود تأثير مسيحي في نشأة الزهد الاصطلاحي والتصوف، وحاول أن يبطل الاستدلال بلباس الصوف على وجود ذلك التأثير، وهنا ملحوظتان:

الأولى: أن النشار يخلط بين الزهاد على منهج النبي ﷺ، وبين الزهاد على المنهج البدعي الاصطلاحي، فيستدل بأقوال أهل الزهد الشرعي في كراهيتهم لبس الصوف، واقتدائهم بالنبي ﷺ، على عدم وجود التأثير، وهذا صحيح، ولكنه ليس موضع النزاع، فموضع النزاع هو تأثر أهل الزهد البدعي بالنصرانية، وأنهم أخذوا الانقطاع للعبادة في الخلوات عنهم، وهذا ثابت لا شك فيه، وأقوال أهل الزهد الاصطلاحي تثبت ملاقاتهم الكهان، والتشبه بحالهم، وتأثرهم بمواعظهم، وكذا استدلالهم الكثير بأقوال المسيح عليه السلام، فهذه أمور كلها دالة على تأثر أهل الزهد البدعي بالنصرانية.

وما ذكره عن محمد بن سيرين ليس دليلاً له، بل هو دليل صريح في تأثر أهل الزهد الاصطلاحي بالنصرانية، فهو يقول: «إن قوماً يتخيرون الصوف، يقولون: إنهم متشبهون بعيسى ابن مريم، وهدي نبينا أحب إلينا، وكان النبي ﷺ يلبس القطن وغيره»[٣].

وقال حمَّاد بن سلمة لفرقد السبخي حينما رآه لابساً الصوف: «دع عنك هذه النصرانية»[٤].

وجاء عبد الكريم أبو أمية إلى أبي العالية وعليه ثياب صوف، فقال له أبو العالية: «إنما هذه ثياب الرهبان، إن المسلمين إذا تزاوروا تجملوا»[٥].

ويقول إبراهيم بن أدهم: «تعلمت المعرفة من راهب، يقال له سمعان، دخلت عليه في صومعته، فقلت له: يا سمعان منذ كم أنت في صومعتك هذه؟

قال: منذ سبعين سنة.

قلت: ما طعامك؟

---

(١) الصوفية بين الأمس واليوم (٤٢).

(٢) التصوف: الثورة الروحية في الإسلام (٩).

(٣) الصوفية والفقراء، لابن تيمية (٧).

(٤) تلبيس إبليس (١٧٢).

(٥) المرجع السابق (١٧٢، ١٧٣).

قال: يا حنيفي، وما دعاك إلى هذا؟

قلت: أحببت أن أعلم.

قال: في ليلة حمصة.

قلت: فما الذي يهيج من قلبك حتى تكفيك هذه الحمصة؟

قال: ترى الذي بحذائك؟

قلت: نعم.

قال: إنهم يأتونني في كل سنة يوماً واحداً، فيزينون صومعتي، ويطوفون حولها، فيعظمونني بذلك، وكلما تثاقلت نفسي عن العبادة ذكرتها تلك الساعة، فأنا أحتمل جهد سنة لعزِّ ساعة، فاحتمل يا حنيفي جهد ساعة لعز الأبد، فوقر في قلبي المعرفة.

فقال: أزيدك؟

قلت: نعم.

قال: انزل عن الصومعة، فنزلت، فأدلى إلي ركوة فيها عشرين حمصة، فقال لي: ادخل الدير، فقد رأوا ما أدليت إليك، فلما دخلت الدير اجتمعت النصارى، فقالوا: يا حنيفي، ما الذي أدلى إليك الشيخ؟

قلت: من قوته.

قالوا: وما تصنع به؟ نحن أحق به. ساوم.

قلت: عشرين ديناراً، فأعطوني عشرين ديناراً، فرجعت إلى الشيخ، فقال: أخطأت، لو ساومتهم عشرين ألفاً لأعطوك. هذا عز من لا يعبده، فانظر كيف تكون بعز من تعبده يا حنيفي، أقبل على ربك»[(١)].

ويقول عبد الرحمٰن بدوي: «ويستخلص من هذا أن الصوفية المسلمين لم يجدوا حرجاً في الاستماع إلى مواعظ الرهبان، وأخبار رياضاتهم الروحية والاستفادة منهم، رغم أنها صادرة عن نصارى، ونحن نجد فعلاً كثيراً من أخبار رياضات الرهبان وأقوالهم في ثنايا كتب الصوفية المسلمين وطبقات الصوفية»[(٢)].

الملحوظة الثانية: أن التأثر بالنصرانية لم يقتصر على جانب اللباس، وإنما كذلك في جانب ترك الدنيا بالكلية، والاعتكاف في الخلوات، وترك الزواج، وبناء أماكن خاصة غير المساجد للتعبد والذكر والأوراد، وكذلك في قضية المصطلحات التي استخدمتها مثل: رحموت، رهبوت، لاهوت، رباني، روحاني، جثماني..

يقول إحسان إلهي ظهير، بعد أن عقد عدة مقارنات بين الصوفية والنصرانية، وأورد

---

(١) تلبيس إبليس (١٣٥، ١٣٦).

(٢) تاريخ التصوف الإسلامي (٣٥).

العديد من النصوص المجلية لحقيقة استمداد الصوفية من النصرانية: «فالنصوص في هذا المعنى أكثر من أن تعد وتحصى، وأن يسعها كتاب، فهيهات هيهات أن يسعها باب أو جزء من الباب، وكل هذه النصوص تنطق صراحة عن مصدرها الأصلي ومرجعها الحقيقي، ولا علاقة لها بتعاليم الإسلام وإرشاداته، بل إنها مخالفة تماماً لتلك، ولكي يسهل على القراء والباحثين المقارنة ذكرنا ما ورد في القرآن والسنة في هذا الخصوص، كما أوردنا قبل ذلك توجيهات مسيحية وتعاليم رهبانية»[(١)].

٤ ـ أحسن النشار حين أثبت تأثر التصوف بالأفلاطونية المحدثة، والمجوسية الاثنينية، والمذاهب الهندية، وصرَّح بأن التأثر قد تم في القرنين الثالث والرابع، ولكنه نازع في وجود تأثير قبل ذلك، فيما يسميه بالتصوف والزهد الاصطلاحي حال النشأة، وأحياناً يسميه بالتصوف الشائع والزهد الشائع.

وهذا الخلاف من وجهة نظري غير مؤثر؛ لأننا كما تقدم جعلنا التصوف هو المرحلة الثانية من الزهد الاصطلاحي، والذي لم يعرف إلَّا في النصف الثاني من القرن الثاني وفي بداية القرن الثالث، فإذا أقر النشار بأن التأثر ثابت في القرن الثالث، فهذا هو المطلوب إثباته، أن التصوف منذ نشأته نشأ منحرفاً مستمداً من مصادر متعددة بعيدة عن الإسلام، وأمَّا الزهد الاصطلاحي فيختلف عن التصوف، فهو سلوك مبتدع بلا شك لكن أهله يختلفون في استمدادهم، فمنهم من ينطلق من فهم خاطئ للإسلام، ونتيجة للظروف السياسية والاقتصادية والدينية التي كانت تمر بالأمة سلكوا ذلك الطريق، ومنهم من يستمد من النصرانية، ومنهم من يستمد من البوذية، فالزهد الاصطلاحي أهله ليسوا سواء في البدعة العبادية ولا البدعة الاعتقادية، فلذلك تقبل المنازعة في ذكر أصل استمدادهم، بخلاف التصوف فهو عبارة عن فكر محدد زائد عن الزهد الاصطلاحي، مستمد من مصادر خارجية متعددة، تجلى ووضح في القرن الثالث الهجري وما بعده.

وبهذا ـ فيما يبدو لي ـ تحل مشكلة العوامل المؤثرة في نشأة التصوف ومصادره، وذلك بالفصل بين الزهد الشرعي، والزهد البدعي الاصطلاحي، وبالفصل بين الزهد الاصطلاحي والتصوف.

فالزهد الشرعي مصدره الكتاب والسنة، والاقتداء بالرسول ﷺ، وصحابته الكرام.

والزهد الاصطلاحي البدعي مصدره فهم خاطئ للكتاب والسنة، والتأثر بعوامل سياسية واقتصادية ونفسية مرَّت بالأمة في تلك المرحلة، فآثر أصحاب الزهد البدعي الانقطاع عن الدنيا في الخلوات، والتفرغ للعبادة، وهذا هو الغالب، وإلَّا فإن هناك من فعل ذلك متأثراً بالنصرانية أو البوذية أو المجوسية، ونحو ذلك، وهؤلاء كانوا نواة لقيام التصوف.

---

(١) التصوف (المنشأ والمصادر) (٧٨).

وأمَّا التصوف فمصدره الأديان الهندية، والبوذية، والمجوسية الاثنينية والأفلاطونية المحدثة، وغير ذلك، ولكن أهله لم تظهر عقائدهم واضحة جلية في بداية الأمر إلَّا على وجه الشطح، ثم تجرؤوا بعد ذلك وأظهروا عقائدهم في حال الصحو، فلا مجال إذن إلى مدح التصوف والثناء عليه بقصد مدح الزهد الشرعي، أو بقصد إيجاد العذر لأهل الزهد الاصطلاحي، فهؤلاء يختلفون عن أولئك اختلافاً واضحاً بيناً، والله أعلم.

المطلب الثاني

موقف النشار من أقسام التصوف

أولاً: العرض:

ينظر النشار إلى التصوف من عدة جهات، فتارة ينظر إليه من جهة المراحل التي مرّ بها، وتارة ينظر إليه من جهة بدايته، وتارة ينظر إليه من جهة نهايته ومآله، وتارة ينظر إليه من جهة مصدره، فكان تقسيمه التصوف يختلف تبعاً لذلك:

١ ـ أقسام التصوف عند النشار باعتبار المراحل:

يرى النشار أن التصوف مرّ بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة الأخلاق العملية.

المرحلة الثانية: مرحلة التصوف، وهي مرحلة الأخلاق النظرية، مع نظريات فلسفية ميتافيزيقية أو نظريات نفسية.

المرحلة الثالثة: مرحلة التصوف الفلسفي، وهي مرحلة الفلسفة النظرية البحتة[(١)].

٢ ـ أقسام التصوف باعتبار البداية:

يرى النشار أن التصوف أول ما أطلق على ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: طائفة أهل الصنعة، ويمثلهم جابر بن حيان.

ويقصد بالصنعة: معرفة الكيمياء والسحر والطلاسم، فهؤلاء القوم موهوا على الناس بلباس الزهد والتقشف، وأظهروا أموراً زعموا أنها كرامات وهي من قبيل السحر[(٢)].

وذكر ضمن هذه الطائفة: ذا النون المصري، والحلَّاج[(٣)]، ثم قال: «نستطيع أن نصل من هذا كله، أن كلمة الصوفي أطلقت أول الأمر على السحرة ورجال الصنعة، واستمرت تلحق بهم، وكان الصوفي في أول الأمر هو المعزم والطلسمي، وكان صاحب

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٦٢).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٦٩ ـ ٢٧٠).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٧٦).

النيرنجات، وصاحب الصنعة، ثم أطلقت على جميع رواد الحياة الروحية في الإسلام، ولكن التعزيم والنيرنجات والطلاسم والصنعة أصبحت سمة للصوفية الغلاة، أو للصوفية الفلاسفة. . . وكان كما قلت لهذا أثره في التصوف الفلسفي ثم أثر في التصوف الإشراقي عند السهروردي ومدرسته، وقد تعاطى السهروردي المقتول أيضاً ومدرسته علوم السحر والطلسمات، والصنعة»[١].

الصنف الثاني: الزنادقة، ويمثلهم عبدك الصوفي.

ويقصد بالزنادقة: زنادقة الصوفية أو زنادقة الزهاد، وهم مجموعة من الأفراد تخلوا عن الحياة، وعاشوا طبقاً لنظام معين، واختلطت عقائدهم الإسلامية بعقائد الوثنية الفارسية وبخاصة المندائية والصابئة.

وكانت هذه الطائفة شيعية، وازدهرت في الكوفة، ثم انتقل آخر ممثليها إلى بغداد وهو عبدك الصوفي[٢].

الصنف الثالث: الصوفية السنية، وأول من أطلق عليه هذا اللقب منهم هو أبو هاشم الكوفي، عثمان بن شريك[٣].

٣ ـ أقسام التصوف باعتبار النهاية:

يرى النشار أن التصوف آل إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ القسم السني:

بدأ هذا القسم زهداً ثم تصوفاً وانتهى إلى الأخلاق، وقد قام الغزالي بوضع صورته النهائية، ويرى أن الإشاعرة احتضنوا هذا القسم، وأصبح جزءاً من حياتهم.

٢ ـ القسم السلفي:

بدأ هذا القسم على أيدي الكرَّامية ثم انتقل إلى الهروي ثم اعتنقه ابن تيمية، ونسقه ابن القيم. فالنشار يثبت للسلف تصوفاً، ويرى أن ابن تيمية وابن القيم كان لديهم تصوفاً سلفياً[٤].

٣ ـ القسم الفلسفي:

بدأ هذا القسم زهداً فتصوفاً ففلسفة، ويرى أنه قسم ممزوج بعلوم اليونان، وحكمة المشارقة الأقدمين، والفيدا الهندي، واليوجا، وتراث الهند جميعه، مزج في فلسفة ظاهرها إسلامي، وباطنها غير إسلامي[٥].

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٢٧٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤٥، ٢٧٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٧٨، ٢٧٩).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٩، ٢٠).

(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٩، ٢٠).

أقسام التصوف من ناحية المصدر:

يرى النشار أن التصوف ينقسم إلى قسمين:

١ ـ تصوف فلسفي:

مستمد من الأفكار اليونانية وخاصة الأفلاطونية المحدثة، والمجموعة الهرمسية، ومستمد من التفكير الشرقي الغنوصي من هندي وفارسي، وكذلك مختلط بأمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام.

٢ ـ تصوف سني:

يستند هذا القسم على القرآن والسنة، وقد بنوا من التصوف علم الأخلاق في الإسلام، وهؤلاء هم صوفية الإسلام عند النشار، بخلاف أهل القسم الأول[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ يعتبر النشار من أدق من كتب عن حقيقة التصوف وأقسامه، ولكن منعه من إصابة كبد الحقيقة إصراره على إثبات تصوف سني صادر عن الكتاب والسنة، وخوفاً من أن يقال بأنه لا حياة روحية عند المسلمين نابعة من الكتاب والسنة، بل اقتبسوها من الأمم الأخرى، دعاه ذلك إلى عدم ترك البحث العلمي يأخذ مجراه الصحيح لتظهر الحقيقة، فبينما يصل به البحث إلى أن التصوف عبارة عن حقيقة واحدة وقسم واحد، سرعان ما يتراجع ويقوم بتوسيعه ليشمل حقائق مختلفة متباينة، وأقسام متضادة متغايرة؛ بيان ذلك كالتالي:

يجزم النشار أن التصوف غير الزهد الشرعي وغير الزهد الكلي، فهو عبارة عن مرحلة علمية ليست عملية، وإن كانت تعتمد على المجاهدة للوصول إلى المعرفة، لكنه يعود سريعاً فيسمي الزهد: سواء الشرعي أو الكلي تصوفاً، ويسمي الكلام عن أعمال القلوب ووجوب تصفيتها من شوائب التعلق بغير الله، تصوفاً، ويسمي الكلام على الأخلاق وآداب السير إلى الله تصوفاً، ومن هذا الباب جعل من أقسام التصوف: التصوف السلفي.

٢ ـ يعتبر بحث النشار أقسام التصوف من ناحية المراحل دقيقاً، وذلك لاستبعاده المرحلة الأولى ـ وهي المرحلة العملية والتي هي عبارة عن الزهد الكلي ـ من أن تكون تصوفاً، واعتبر المرحلة الثانية والثالثة هي التصوف، وهذا الكلام ـ من وجهة نظري ـ في غاية الدقة.

فغاية التصوف هو الفناء، فإن أعقبه بقاء فهذا هو التصوف المحمود عنده والذي ينسبه إلى الأشاعرة، وإن لم يعقبه بقاء بأن كان فناء محضاً فهذا هو التصوف الفلسفي وهو

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١/ ٤٧) (٣/ ١٧).

القول بالحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود، وأمّا الفناء الذي هو عبارة عن تخلية القلب من الشوائب فهذه المرحلة العملية يخرجها من التصوف، وهذا هو الحق.

بيان ذلك يكون بمعرفتنا لأنواع الفناء الثلاثة:

النوع الأول: الفناء عن إرادة ما سوى الله:

ومعناه: ألا يحب إلا الله، ولا يعبد إلا الله، ولا يتوكل إلا على الله، ولا يطلب غير الله[(١)].

فهذا النوع الذي يتكلم فيه السلف وأهل الحديث، فيتحدثون عن وجوب تطهير القلب من أي شائبة شرك أو رياء أو إرادة دنيا بالأعمال الصالحة، ومن الكبر والحسد والحقد والبغضاء، وملء القلب بالإيمان بالله ورسوله وملائكته وكتبه واليوم الآخر، والإيمان بالقدر خيره وشره، وحب الله والخوف منه والرجاء فيما عنده، والرضا والصبر واليقين والتوكل، وغير ذلك من أعمال القلوب، فهذه الطهارة القلبية مما أمر بها الشرع فإن جاز أن يطلق عليها فناء، وأن يطلق على هذه الغاية تصوف، جاز حينئذ أن يقال: تصوف سلفي، ولكن أهل التصوف العالمين به، لا يعنون بالتصوف هذا النوع، وإنما يقصدون النوع الثاني والثالث، ولكنهم يشيرون إلى هذا النوع أيضاً، وهذه الإشارة جعلت بعض أهل السنة والجماعة كابن القيم رَحِمَهُ ٱللَّهُ يحسن الظن بهم، فأخذ يؤول كلامهم الذي هو من جنس النوع الثاني والثالث إلى هذا النوع.

النوع الثاني: الفناء (شهود السوى):

والمراد به: أن تضمحل جميع المخلوقات من ذهن العبد، فلا يرى إلا الله، ولا يرى حتى نفسه، حتى يصل به الأمر إلى أن يظن أنه هو الله، فلا يرى إلا الله، ولكن ذلك كله في حال غيبة العقل والتمييز، فإذا أفاق وصحا عرف أنه غالط[(٢)]، فهذا فناء يعقبه بقاء.

وهذا هو التصوف المنسوب لأهل الكلام، والذي يطلق عليه النشار التصوف السني، ولا شك أن هذا النوع هو التصوف المعروف عند أهله، والذي يسعى المتصوفة إليه، وإن كان الأكمل منه عند العارفين بحقيقة التصوف هو النوع الثالث.

النوع الثالث: الفناء عن وجود السوى:

والمراد به: أن يشهد ألا موجود إلا الله، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، فلا فرق بين الرب والعبد[(٣)].

وهذا هو الغاية عند العارفين بحقيقة التصوف، وهو أن يصلوا إلى مرحلة الفناء

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/٢١٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (١٠/٢١٩ ـ ٢٢١).

(٣) انظر: المرجع السابق (١٠/٢٢٢).

والسعادة، والاتحاد بالخالق، فتذوب نفسه وتنتهي، وتتحول إلى الإلهية، فلا يرى إلا الله، ويرى نفسه أنها هي الله، والكون كله هو الله، وهذا هو القول بوحدة الوجود، وهو غاية التصوف الحقيقي.

وهذا النوع يسميه النشار التصوف الفلسفي، ويرى أن مصدره غير إسلامي، وهذا حق.

نخلص من هذا الكلام إلى أن التصوف حقيقة واحدة وهي السعي إلى رؤية جميع الموجودات بأنها الله تعالى، ولكن هناك من سار في هذا الطريق فوصل إلى ذلك في حال غيبة العقل، فإذا استيقظ عرف أنه غالط.

وأما تخلية القلب من الشوائب، وتحليته بالفضائل، والاهتمام بالأخلاق والآداب، فهذا أمر شرعي، وتسميته تصوفاً خطأ بلا شك، وهذه التسمية لهذا النوع بالتصوف هي التي جعلت الناس في حيرة من أمر التصوف، وجعلت النشار وأمثاله ينسب التصوف إلى أهل الحديث والسلف الصالح.

٣ ـ أجاد النشار وأفاد حين تتبع أول من سمي بالصوفي عند المسلمين فانتهى إلى ثلاثة: أهل الصنعة وهم أهل الكيمياء والسحر والطلاسم، فهؤلاء لبسوا لباس الزهد والتقشف، وقاموا بالدجل على الناس عن طريق السحر والكيمياء، وأوهموهم أنها كرامات لهم من الله، وأثبت أن كلمة الصوفي في أول الأمر لم تكن تطلق إلا على هؤلاء، وهذا كلام نفيس خطير، يبين أصل التصوف وأنه بدأ مرتبطاً بأهل السحر والكيمياء، ثم بيَّن أن هناك طائفة أخرى، وهي طائفة شيعية، كان يطلق عليها متصوفة، وقد لبست أيضاً لباس الزهد والتقشف، ولكنها بعقائد ثنوية فارسية، وهذا أيضاً في غاية الخطورة، فالتصوف كما بدأ عند السحرة، بدأ أيضاً عند غلاة الشيعة، ومعلوم أن غلاة الشيعة كانوا يستخدمون السحر أيضاً، فعاد الأمر إلى صنف واحد، هم غلاة الشيعة مستخدمي السحر والطلاسم، المعتقدين عقائد غير ملة الإسلام.

ثم بين أن أبا هاشم الصوفي، هو من أوائل من أطلق عليه هذا اللقب، لكنه ينسبه إلى أهل السنة، وبنى على هذا أن هناك تصوفاً سنياً مبدؤه من أبي هاشم الصوفي.

ومما يؤسف له عدم وجود معلومات متوفرة عنه، فهناك من ينسبه للتشيع والقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود، فلو ثبت هذا لكان فصلاً في المسألة، ودلالة قوية على أن التصوف قسم واحد غالٍ، وإطلاق التصوف على غيره من باب الخطأ المحض، وهناك من ينسبه للسنة، لكنه يقصد به أنه ليس من الشيعة لطعنه في أئمتهم، فظن بعض الناس في ذلك مدح له وتزكية، لا سيما وقد أورد أبو نعيم في الحلية قول الثوري عنه: «ما زلت أرائي وأنا لا أشعر إلى أن جالست أبا هاشم فأخذت منه ترك الرياء»[(١)]، فإذا

---

(١) حلية الأولياء (١٠/ ١١٢) دار الكتب العلمية.

علمنا أنه من الباطنية الصوفية، ظهر لنا الجمع بين هذه الأقوال، وأنه يظهر خلاف ما يبطن، وأنه على التصوف الحقيقي الغالي، والله أعلم.

٤ ـ وأمّا نسبة التصوف لابن تيمية ولابن القيم، فهو بسبب كلامهما عن أعمال القلوب وتهذيب النفوس، وإخلاص القصد في العبادة، وكذلك لمحاولتهما نقد التصوف نقداً معتدلاً ببيان أن هناك أشياء تحدث عنها المتصوفة ليست باطلة، وهو كلامهم في الفناء عن إرادة ما سوى الله، ولقيامهما أحياناً بالتماس العذر لبعض المتصوفة برد كلامهم في الفناء عن شهود السوى إلى أن ذلك كان في حال الغيبة، وأما من قال ذلك في حال حضور العقل فلا يعذر، ولقيام ابن القيم بشرح منازل السائرين ومن أجل ذلك اعتبر النشار ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من المتصوفة السلفية.

ومما لا شك فيه أن ابن تيمية وتلميذه ابن القيم قد أحسنا الظن بالمتصوفة، وقاما بمدح كثير من أئمتهم، لقيام أولئك بإعلان تمسكهم بالكتاب والسنة، وحثهم على طلب العلم الشرعي، ولكلامهم عن دقائق القلوب، مع أن هناك تصريحاً منهم بالعقائد الغالية يظهرونها في حال الشطح، وغيبة العقل، وهي في الحقيقة عقائدهم التي يضمرونها ولكن يتكتمون عليها، فلما جاء أتباعهم صرحوا بها وقالوا بوحدة الوجود، مما يدل على أن التصوف قسم واحد، نشأ غالياً محملاً بعقيدة وحدة الوجود، واستمر على ذلك حتى عصرنا الحاضر، والله أعلم.

ذكر عن أبي يزيد قوله عن الله ـ تعالى الله عن ذلك ـ: «رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد، إن خلقي يحبون أن يروك.

فقلت: زيِّني بوحدانيتك وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا: رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا»[1].

وشهد على أبي الحسين النوري أنه كان قال: «كنت البارحة في بيتي مع الله»[2].

وكان إذا سمع نباح الكلاب قال: «لبيك وسعديك»[3].

وكذلك أبو حمزة الصوفي كان إذا سمع صوتاً مثل هبوب الرياح وخرير الماء وصياح الطيور قال: «لبيك يا سيدي»[4].

وكان الخرَّاز إذا قيل له: من أين أنت، وأين تريد؟ يقول: «الله»[5].

ولذلك قال الدكتور حسن الفاتح في بحثه النفيس (فلسفة وحدة الوجود): «إن كل

---

(١) اللمع (٤٦١).

(٢) المرجع السابق (٤٩٢).

(٣) المرجع السابق (٤٩٢).

(٤) المرجع السابق (٤٩٥).

(٥) المرجع السابق (٤٩٩).

التقسيمات المصطنعة التي ظهرت مؤخراً عند مؤرخي التصوف ودارسيه هي تقسيمات اعتبارية، أملاها الإرهاب الفكري الذي أشاعه أعداء التصوف عنه، مما جعل المتعاطفين مع التصوف أو المحايدين إيثاراً منهم للسلامة من نَبْل المعارضين وأقلام الإعلاميين وسلطات الحاكمين يقسمون التصوف إلى:

أ ـ التصوف السني، ويقولون: إن أصحابه هم الجنيد، والبدوي، والدسوقي، ومن حذا حذوهم.

ب ـ التصوف الإشراقي، ويقولون: إن أصحابه هم السهروردي، ومن حذا حذوه.

ج ـ التصوف الفلسفي، وإليه ينسبون ابن عربي، ومن حذا حذوه.

د ـ التصوف النفسي، وإليه ينسبون البسطامي، ومن حذا حذوه.

هـ ـ التصوف النظري والعملي.

و ـ تصوف الطرق الصوفية.

لقد كان التصوف وما زال مدرسة فكرية واحدة، اختلفت أذواق ومشارب وثقافات وأساليب أصحابها، فتعددت تبعاً لذلك وسائل التعبير عندهم، وإلا فما هو الفرق بين تعبيرات ابن الفارض، وتعبيرات ابن عربي، حتى يقال عن الأول: إنه من أنصار وحدة الشهود، ويقال عن الثاني: إنه من مؤسسي وحدة الوجود»[(١)].

ويقول: «إن حاملي لواء وحدة الوجود والاتحاد والحلول بمفهومها الإسلامي لا الإلحادي ـ الذي ذكرناه ـ هم عامة علماء المتصوفة، لا فرق في ذلك بين فرد وآخر إلا في أسلوب التعبير»[(٢)].

وقال: «إننا إذ نثبت أصالة فكرة الفناء بمسمياتها المختلفة عند كثير من المتصوفة لا ننكر أن بعض أعلام الفكرة عبروا عنها بصورة فلسفية تتفق وثقافته وبيئته»[(٣)].

وبهذا النص نختم الكلام عن أقسام التصوف، مثبتين أن التصوف قسم واحد، هو التصوف العلمي القائم على عقيدة وحدة الوجود، وأمَّا الزهد الشرعي فلا يصح أن نطلق عليه لقب التصوف، وأمَّا الزهد البدعي، فقد أطلق عليه هذا اللقب بناء على أنه المرحلة العملية التي لا بد أن يمر بها من أراد الوصول إلى المرحلة العلمية وهي التصوف الحقيقي، ولكن بعض أهل الزهد البدعي لم يكن مراده ذلك وهؤلاء هم الذين مدحهم بعض سلفنا الصالح.

---

(١) فلسفة وحدة الوجود (٩٦ ـ ٩٧).

(٢) المرجع السابق (٩٧).

(٣) المرجع السابق (٩٩).

الفصل الثاني

موقف النشار من عقائد الصوفية

وفيه أربعة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من نسبة عقيدة وحدة الوجود والحلول والاتحاد إلى الصوفية.
- المبحث الثاني: موقف النشار من نسبة عقيدة الفناء إلى الصوفية.
- المبحث الثالث: موقف النشار من نسبة عقيدة الجبر إلى الصوفية.
- المبحث الرابع: موقف النشار من مصادر التلقي عند الصوفية.

المبحث الأول

موقف النشار من نسبة عقيدة وحدة الوجود والحلول والاتحاد إلى الصوفية

أولاً: العرض:

يرى النشار أنّ فكرة الحلول والاتحاد ووحدة الوجود منشؤها الهند واليونان، ودخلت بعد ذلك إلى التصوف؛ لكن التصوف الفلسفي لا التصوف البحت.

يقول: «يرى البيروني أن المسيحية والتصوف أخذت كلتاهما فكرة الحلول والاتحاد من الهنود، ولا ينكر أحد أبداً أنّ فكرة الحلول والاتحاد منشؤها الهند، وأثبت البحث العلمي الأوروبي الحديث أنّ جانباً كبيراً من تعاليم المسيحية في الحلول إنما منشؤه هندي.

ولا جدال أيضاً في أن يكون دخول فكرة الحلول والاتحاد عن طريق الهند، فالفكرة غير إسلامية، وإن كنت أرى ـ أنه من الممكن أن تكون فكرة الاتحاد نتيجة خاطئة لمقدمات روحية أو فكرية نشأت في العالم الإسلامي، وسأقدم نموذجاً من رأيي حين أقوم بتحليل تصوف الحلاج»[1].

ويقول: «ولست أنكر أنه كان لمذهب وحدة الوجود مصدر أجنبي ـ هندي أو يوناني ـ بجانب مصادره الإسلامية الأخرى، وتطور الفكر الكلامي عند بعض متكلمي الإسلام من غير أهل السنة والجماعة.

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٤٧).

ولكن إنَّ مذهب وحدة الوجود مذهب متأخر نجده عند محيي الدين ابن عربي سنة (٣٠٩هـ ـ ٩٢٢م)، ولا نجد في نظرية الحلول عند الحلاج أثراً هندياً، اللهم إلّا إذا كان هذا الأثر غير مباشر، أخذه الحلّاج عن المسيحية المتأثرة بالبوذية وغيرها من مذاهب هندية»[(١)].

ويقول: «ومن المؤكد أن فكرتي الحلول ووحدة الوجود غريبتان عن الروح الإسلامية، وأن التصوف السني ـ والمعبر عن روح الإسلام ـ قد أنكر هاتين الفكرتين، ومن المرجح أن يكون مأخذ هاتين الفكرتين هندياً»[(٢)].

ثانياً: النقد:

١ ـ لايفرِّق النشار بين وحدة الوجود وبين الحلول والاتحاد، وينسبها جميعاً للتصوف الفلسفي لا السني، وعلى هذا الكلام عدة ملحوظات:

أ ـ أنَّ هناك فرقاً كبيراً بين وحدة الوجود وبين الحلول والاتحاد فوحدة الوجود معناها عند الصوفية وحدة الموجود، أي أن وجود الخالق هو وجود المخلوق، ما ثم غير ولا سوى، فالموجود هو الله وحده وما عداه مجرد أوهام وخيالات، فالله ـ تعالى ـ هو الظاهر في جميع المظاهر أي أن الله يتجلى على نفسه.

وأمّا الحلول ـ عندهم ـ فهو نزول الذات الإلهية في الذات البشرية، ودخولها فيها، فيكون المخلوق ظرفاً للخالق، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وأمّا الاتحاد ـ عندهم ـ فهو اختلاط وامتزاج الخالق بالمخلوق، فيكونا بعد الاتحاد ذاتاً واحدة[(٣)].

وقد بيَّن شيخ الإسلام هذه الفروقات وذكر أمثلة على أصحابها ومن ذلك:

١ ـ أن أصحاب وحدة الوجود هم الذين يقولون: «إن وجود المخلوق هو وجود الخالق، لا يثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر، بل يقولون الخالق هو المخلوق، والمخلوق هو الخالق». ومن أمثلة أولئك: ابن سبعين، وابن الفارض، والقونوي، والششتري، والتلمساني.

٢ ـ أمَّا أصحاب الحلول والاتحاد فهؤلاء قالوا ذلك في معين، فقالوا بألوهية بعض البشر وبالحلول والاتحاد فيه، ولا يجعلون ذلك مطلقاً في كل شيء[(٤)].

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٤٩).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٥٢).

(٣) انظر: عقيدة الصوفية: وحدة الوجود الخفية (٢٧ ـ ٤٦).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (٢/ ٣٦٤ ـ ٣٦٨).

ب ـ أن الصوفية ينكرون الاتحاد والحلول لما فيهما من إثبات ذاتين، ففيهما القول بالاثنينية، وهم يعتبرون ذلك شركاً، ولا يؤمنون إلا بالوحدانية، أي: وحدة الوجود، فإذا ما ثبت أنهم عبروا عن وحدة الوجود بالحلول والاتحاد فهو من باب التجوز في العبارة، أو لأنها تؤدي للنتيجة المطلوبة وهو أن العبد والرب شيء واحد، كلاهما رب، وكلاهما عبد، في الوقت ذاته.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «حقيقة قول هؤلاء ـ أي الاتحادية ـ: أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره، ولا شيء سواه البتة، ولهذا من سمَّاهم حلولية أو قال هم قائلون بالحلول رأوه محجوباً عن معرفة قولهم، خارجاً عن الدخول إلى باطن أمرهم؛ لأن من قال: إن الله يحل في المخلوقات فقد قال بأن المحل غير الحال، وهذه تثنية عندهم وإثبات لوجودين:

أحدهما: وجود الحق الحال.

والثاني: وجود المخلوق المحل، وهم لا يقرون بإثبات وجودين البتة»[1].

ويقول: «وأمَّا وجه تسميتهم اتحادية ففيه طريقان:

أحدهما: لا يرضونه؛ لأن الاتحاد على وزن الاقتران، والاقتران يقتضي شيئين اتحد أحدهما بالآخر، وهم لا يقرون بوجودين أبداً.

والطريق الثاني: صحة ذلك بناء على أن الكثرة صارت وحدة. .»[2].

جـ ـ أن جميع المتصوفة يعتقدون وحدة الوجود سواء الأوائل أو الأواخر، وسواء الأشاعرة أو الفلاسفة، ولكن الأوائل والأشاعرة لايصرحون بذلك وقد يطلقون عليه وحدة الشهود، ولايصرحون به إلّا في حال الشطح، فإذا ما عاد إلى الإنسان وعيه فرق بين الخالق والمخلوق، وأمّا الفلاسفة والمتأخرون فقد صرحوا بعقيدة وحدة الوجود، فإثباته لهذه العقيدة عند الفلاسفة الصوفية صواب، ونفيه ذلك عن الأشاعرة الصوفية وأوائل المتصوفة خطأ.

وقد تقدم في مباحث سابقة القول بأن كثيراً من الباحثين المعاصرين يؤكد بأن عقيدة وحدة الوجود نشأت مع نشأة التصوف لكنها لم تظهر صريحة إلّا في وقت متأخر، ونضيف هنا قولاً من أقوال الجنيد، وفيه إشارات غامضة إلى هذه العقيدة.

يقول الجنيد فيما ذكره الكلاباذي: «المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه، قيل له: زدنا، فقال: هو العارف وهو المعروف».

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢/ ١٤٠).
(٢) المرجع السابق (٢/ ١٤١).

يشرح الكلاباذي ذلك فيقول: «معناه أنك جاهل به من حيث أنت، وإنما عرفته من حيث هو»[١].

فهذه إشارات من الجنيد، وأوضحها الكلاباذي بإشارات أخرى تفصح عن هذه العقيدة المنحرفة، فقوله هو العارف وهو المعروف، إشارة إلى أن الخالق هو المخلوق، يقول محمود القاسم: «فضمير المخاطب أنت يرمز به إلى الفرق، فهو يريد أن يقول: إنك جاهل به (أي بالحق) من حيث تعتقد أنك (أنت) ولست (هو)، وإنما عرفته من حيث أنك هو»[٢].

٢ ـ أحسن النشار حين أثبت أن لهذه العقيدة الباطلة مصادر متعددة خارجة عن ملة الإسلام، ورجح أن يكون مصدرها هندياً، وقد تقدم إثبات صحة ذلك في مبحث سابق.

(١) التعريف لمذهب أهل التصوف (٣٩).
(٢) الكشف عن حقيقة الصوفية (١٠٦).

المبحث الثاني
موقف النشار من نسبة عقيدة الفناء إلى الصوفية

أولاً: العرض:

يرى النشار دخول عقيدة الفناء في المذهب الصوفي، ويعرض رأي البيروني في كون هذه العقيدة جاءتهم من المذهب الهندي، وهي التي أدت بهم إلى القول بالاتحاد، لكنّه يخالفه في أمرين:

الأمر الأول: أن التأثير الهندي لم يكن في بداية النشأة، وإنما كان في القرن الرابع الهجري، حين ظهر أثره في التصوف الفلسفي[١].

الأمر الثاني: أن الفناء مرحلة أولى يتبعها البقاء، وهذا ما يميز الصوفية عن الفلسفة الهندية، والتي لم تعرف فكرة البقاء على الإطلاق[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار حين وافق البيروني في أنّ عقيدة الفناء في المذهب الصوفي جاءتهم من المذهب الهندي، وهي عقيدة النيرفانا عند البوذية، وهي التي أوقعتهم في القول بالاتحاد ووحدة الوجود.

فالفناء عند الصوفية يشرحه السهروردي بقوله: «إنّ أقاويل الصوفية في الفناء كثيرة،

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٥٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٥٨).

فبعضها إشارة إلى فناء المخلوقات وبقاء الموافقات، وبعضها يشير إلى زوال الرغبة والحرص والأمل، وبعضها إشارة إلى فناء الأوصاف المذمومة وبقاء الأوصاف المحمودة، وبعضها إشارة إلى حقيقة الفناء المطلق، وكل هذه الإشارات فيها معنى الفناء من وجه.

ولكنّ الفناء المطلق هو: ما يستولي من أمر الحق ﷻ على العبد، فيغلب كون الحق ﷻ على كون العبد»[١].

ويقول الكلاباذي: «فالفناء هو أن يفني عنه الحظوظ، فلا يكون له في شيء من ذلك حظ، ويسقط عنه التمييز، فناءً عن الأشياء كلها شغلاً بما فني به»[٢].

وقد ذكر السّراج الطوسي قولاً لقوم من الصوفية في الفناء بأنه «فناء عن الصفات البشرية لتتصف بالصفات الإلهية»[٣].

فهذا الفناء الذي يدور عليه كلام الصوفية هو نفسه عقيدة النيرفانا التي يصبو إليها البوذية. يقول الباحث الدكتور عبد الله نومسوك في بحثه النفيس عن البوذية ملخصاً معتقد البوذية في النيرفانا:

«إنّ نيرفانا هي أعلى درجات الصفاء الروحاني التي يبلغها البوذي بعد مصارعاته، وجهوده النفسية، عن طريق تجريد النفس، وقمع جميع الشهوات والرغبات، وممارسة الضغط على الذاتية والأنانية، وإذا وصل البوذي إلى هذه الدرجة، زالت من نفسه رغباته، وانعدمت مطامعه وأهدافه ـ على حد زعمهم ـ، فلا يحس بأية مشاعر تدفعه لفعل خير أو ارتكاب شر، ويصل إلى أعلى درجة من الصفاء، ثم تنطلق قواه الحيوية بعد الموت إلى حالة نيرفانا حيث الخمود المطلق، والفناء النهائي الذي لا يعود بعده إلى عالم الأرض على أي وجه من الوجوه»[٤].

٢ ـ يعتبر إصرار النشار على كون تأثر الصوفية بالمذهب الهندي متأخراً، مع القول بالتشابه بين عقيدة الفناء وعقيدة النيرفانا، إصراراً بعيداً عن النهج العلمي، فبما أن عقيدة الفناء ناشئة مع التصوف ابتداء، وهي هي عقيدة النيرفانا مع اختلافات يسيرة في التعبير، فما المانع من التأثر بالمذهب الهندي ابتداءً لا متأخراً، ولكنّ المتقدمين لا يصرحون، وأمّا المتأخرون ففيهم الوضوح والصراحة بالقول بالمذهب، إضافة إلى إدراج نوع من الفناء، وهو الفناء الحق، ضمن الفناء المأخوذ من المذهب الهندي، جعل بعض الناس يتوقف في القول بأن الفناء كله مأخوذ من المذهب الهندي.

---

(١) عوارف المعارف (٢٤٧).
(٢) التعريف لمذهب أهل التصوف (٩٢).
(٣) اللمع (٥٤٣).
(٤) البوذية (٢٥٣).

ويعتبر أبو يزيد البسطامي أول من أعطى الفناء عند الصوفية مفهوماً محدداً وواضحاً، وهو في عداد متقدمي الصوفية لا متأخريهم.

يقول ـ عندما سئل عن متى يتحقق الرجل بحقيقة المعرفة ـ: «في الوقت الذي يفنى تحت اطلاع الحق، ويبقى على بساط الحق، بلا نفس ولا خلق»[(١)].

٣ ـ لقد كان النشار دقيقاً في تحديده الفرق بين الفناء الصوفي والنيرفانا الهندية وحصره إياه في فكرة البقاء، ففي الصوفية يتبع الفناء البقاء، وفي النيرفانا ليس بعد الفناء شيء، ولكن الإشكال في المراد بالبقاء عند الصوفية، فإن الصوفية على الحقيقة يريدون بالبقاء البقاء في الألوهية، أي يصير هو والإله شيئاً واحداً، بل يرى الكون كله هو الله، ويرى نفسه هو الله. ولكن بعض الصوفية يزعمون أنهم شعروا بذلك في حال الفناء، فلما عادوا إلى رشدهم ميزوا بين الخالق والمخلوق، فيسمون ذلك حال البقاء، وفي الحقيقة ليس هذا سوى مهرب من المحاكمة الشرعية.

يقول الجنيد فيما ذكره الطوسي: «إذا فني الفناء عن أوصافه أدرك البقاء بتمامه»[(٢)].

ويقول أبو يزيد البسطامي: «غبت عن الله ثلاثين سنة، وكانت غيبتي عنه ذكري إياه، فلما خنست عنه وجدته في كل حال حتى كأنَّه أنا»[(٣)].

وروي عنه أيضاً قوله فيما أورده البيروني: «إني انسلخت من نفسي كما تنسلخ الحية من جلدها، ثم نظرت إلى ذاتي فإذا أنا هو»[(٤)].

ومن هنا، فلا فرق بين الفناء الصوفي، والنيرفانا الهندي؛ لأن الفناء الصوفي غايته البقاء في الألوهية، والنيرفانا الهندي غايته البقاء في النفس الكلية، فصارت نهاية كل واحد منهما واحدة، وهي تحقيق السعادة الكاملة.

يقول د. عبد الله نومسوك: «أمَّا (نيرفانا) فإن فناءها فناء تام، مطلق، نهائي في النفس الكلية، حيث لا يبقى وجود ذاتي للفاني، ولا يبقى في نفسه ولا في تفكيره شيء: لا إله ولا غيره. وعلى هذا يمكن القول بأن الفرق بينهما هو في نقطة النهاية فقط، فنهاية الفناء الوصول إلى حضرة الربوبية، أو مشاهدة الذات والاتحاد به، أمّا نهاية نيرفانا فهي الفراغ من كل شيء، هذا مع الاتفاق بين الصوفية والبوذية في أن الوصول إلى هذه النهاية مرتبة الكمال وسعادة النفس»[(٥)].

---

(١) البوذية (٤٠٦).

(٢) اللمع (٢٨٥).

(٣) حلية الأولياء (١٠/ ٣٥).

(٤) تحقيق ما للهند من مقولة (٦٦، ٦٧).

(٥) البوذية (٤٢٠).

المبحث الثالث

موقف النشار من نسبة عقيدة الجبر إلى الصوفية

أولاً: العرض:

يرى النشار أن عقيدة الجبر هي عقيدة الصوفية جميعاً على اختلاف مشاربهم ومنازعهم.

يقول: «لقد كانت عقيدة الجبر منتشرة في كل مدارس الروح في العالم الإسلامي، إنها صفة لكل عابد ومتزهد ومتصوف خلال الأجيال، وفي كل الأمم على اختلاف أنواعها. . .»[(١)].

ويقول ـ موضحاً سخرية الصوفية بالدعاء ـ: «. . وحين يضخم التصوف، سنرى الصوفية يسخرون من الدعاء، إنه لن يغير الجبرية الإلهية المطلقة، لا دعاء ولا دعاؤون، لقد نزل الحكم المطلق قديماً، ونحن أشباح وظلال على مسرح الوجود العظيم»[(٢)].

ثانياً: النقد:

أحسن النشار حين بيّن عقيدة الصوفية في القضاء والقدر، وأنها عقيدة الجبر، وهذا لا شك فيه، فإن الصوفية لا يؤمنون إلّا بالإرادة الكونية القدرية، فكل ما يحصل في هذا الكون من خير أو شر، من كفر أو إيمان، من طاعة أو معصية، فهي ـ في اعتقادهم ـ

(١) نشأة الفكر (٣/ ٢٨٦).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٥٣).

محبوبة لله مرضية، فكما هي مرادة كوناً هي مرادة شرعاً، ولذلك كما ذكر النشار أهملوا الدعاء، والعمل بالأسباب.

يقول سهل بن عبد الله التستري: «أول مقام التوكل أن يكون العبد بين يدي الله ﷻ كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف يشاء، لا يكون له حركة ولا تدبير»[(١)].

وقال أحمد بن مسروق: «التوكل: الاستسلام لجريان القضاء والأحكام»[(٢)].

وذكروا من معاني العبودية شهود الربوبية أي: شهود القضاء الكوني، فيرى أن كل ما يحصل في هذا الكون فهو مراد محبوب لله.

قال القشيري: «قيل: العبودية أن تسلم إليه كلك، وتحمل عليه كلك، وقيل: من علامات العبودية ترك التدبير وشهود التقدير»[(٣)].

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وهؤلاء الذين يشهدون الحقيقة الكونية، وهي ربوبيته تعالى لكل شيء، ويجعلون ذلك مانعاً من اتباع أمره الديني الشرعي على مراتب في الضلالة.

فغلاتهم: يجعلون ذلك مطلقاً عاماً، فيحتجون بالقدر في كل ما يخالفون فيه الشريعة. وقول هؤلاء شر من قول اليهود والنصارى وهو من جنس قول المشركين الذين قالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ﴾. وقالوا: ﴿لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم﴾. . .

ومنهم صنف يدعون التحقيق والمعرفة، ويزعمون أن الأمر والنهي لازم لمن شهد لنفسه أفعالاً، وأثبت له صفات، أما من شهد أن أفعاله مخلوقة، أو أنه مجبور على ذلك، وأن الله هو المتصرف فيه كما يحرك سائر المتحركات فإنه يرتفع عنه الأمر والنهي، والوعد والوعيد.

وقد يقولون: من شهد الإرادة سقط عنه التكليف. . .»[(٤)].

وبهذا يتبين لنا أنه نتج عن فساد اعتقادهم في القدر وقولهم بالجبر انحرافات عدة منها:

١ ـ القول بإهمال الأسباب بالكلية.

٢ ـ الاحتجاج بالقدر على الكفر والمعاصي.

٣ ـ اعتبار الرضا بالكفر والمعاصي والمهانة من أعظم العبادات.

٤ ـ القول بأن من شهد الحقيقة الكونية سقطت عنه التكاليف الشرعية.

٥ ـ إهمال الشرع والأوامر والنواهي.

---

(١) الرسالة للقشيري (١٦٣).

(٢) المرجع السابق (١٦٦).

(٣) المرجع السابق (١٩٨).

(٤) العبودية، لابن تيمية، بشرح الراجحي (٤٣ ـ ٤٦).

المبحث الرابع

موقف النشار من مصادر التلقي عند الصوفية

أولاً: العرض:

لم يتتبع النشار مصادر التلقي عند الصوفية، ولكنَّه أشار إلى اعتماد الصوفية على الكشف للوصول إلى المعرفة، وأشار إلى اهتمام الصوفية الأوائل بتعلم الكتاب والسنة، وحثهم على ذلك للمبتدئ، لما فيه من تعليم له آداب الوقوف عند الحدود في الحضرة الإلهية، كما يقولون.

ذكر النشار في ترجمة أحمد بن أبي الحواري ما ذكره المؤرخون من أنه طلب العلم ثلاثين سنة، فلما فرغ من التعليم جلس للناس لكي ينشر علمه، ولكن فجأه خاطر من قبل الحق ـ كما يقول ـ، فحمل كتبه إلى شاطئ الفرات فأغرقها وقال: «يا علم لم أفعل هذا بك تهاوناً بك، ولا استخفافاً بحقك، ولكن كنت أطلبك لأهتدي بك إلى ربي، فلما اهتديت بك إلى ربي استغنيت عنك»، ثم جلس يبكي ساعة، ثم قال: «نعم الدليل كنت لي على ربي، ولكن لما ظفرت بالمدلول، كان الاشتغال بالدليل محال». وقال: «لا دليل على الله سواه، وإنما يطلب العلم لآداب الخدمة».

فعلَّق النشار على ذلك بقوله: «وبهذا عبَّر أحمد بن أبي الحواري عن طريق الصوفي في دقة متناهية، لا بد أن يبدأ الصوفي بالعلم ـ من حديث وسنة وفقه، ومعرفتهم[1] دراية ورواية،

(١) هكذا النص، والصواب: ومعرفتها.

وهذه العلوم هي الدليل على الله، وفيها ترويض لنفس الإنسان على معرفة آداب الخدمة، والوقوف عند الحدود ـ في الحضرة الإلهية ـ، ولكن حين تتوالى الخواطر، ويصبح الخطاب مباشراً من الله، حين يظفر الزاهد بالمدلول، بالجوهر الإلهي، حياً دائماً في قلبه لم يعد في حاجة للأدلة، اختفى الدليل، وبقي المدلول، وذهبت العواصف بالآثار، وبقي المؤثر ولم يعد دليل على الله سواه، والاشتغال بالدليل بعد الوصول محال»[(١)].

وبيّن أن الصوفية ينسبون لحذيفة علوماً سرية تطور عنها نظرية المعرفة عندهم والتي تقوم على إمكانية اطلاع غير الرسل على أسرار لا يتاح الاطلاع عليها إلّا لذوي الاستعداد الروحي الخاص[(٢)].

وذكر من طرقهم في المعرفة حياة الشيخ بعد موته، ومناجاته لأتباعه، يقول: «فالصوفية يذهبون إلى نسبة نوع العلم اللدني إلى الشيخ يعرف به أقدار الناس ومصائرهم، كما أن فكرة حياة الشيخ بعد الموت ومناجاته لأتباعه فكرة مقررة لدى الكثيرين من الصوفية»[(٣)].

وذكر تزهيدهم أتباعهم في طلب العلم وسؤال العلماء، وعدم اهتمامهم بالكذب على النبي ﷺ في الحديث.

يقول: «ويبدو أن النزاع بين الزهاد والفقهاء كان قد بلغ أشده، وأخذ أبو عبيدة الخواص كما أخذ غيره من الزهاد ينهون عن سؤال هؤلاء العلماء، إنهم حيارى، لا دليل لهم على طريق إلى الله، أمّا الطريق إلى الله عنده فهو طريق الزهاد، وجوهره الحزن. . . »[(٤)].

ويقول: «وقد اشتهر الصوفية في عهد من عهودهم، بل في كثير من عهودهم بالوضع، وضع كثير من الصوفية قبل السلمي ـ صاحب طبقات الصوفية ـ كثيراً من الأحاديث، وقبلها كثير من مشيخة الصوفية بدون أن يتحروا صحتها، وأبو حامد الغزالي فعل نفس الشيء في كتابه الإحياء»[(٥)].

بل بيّن أن بعض الصوفية وصل به الأمر أن يرى في نفسه حقيقة الرسول ﷺ ويتكلم باسمه.

يقول: «لقد أحبوا الرسول، وتغنوا به في أشعارهم وفي نثرهم، وكان من آثار هذا الحب أن حملوه أحاسيسهم ومداركهم ومشاعرهم فأطلقوا كل هذه على لسانه، واعتبروا المتحدث هو الأهم، ورأوا أنه هو المتقلب فيهم ﴿وَتَقَلُّبَكَ فِي ٱلسَّٰجِدِينَ ٢١٩﴾ [الشعراء: ٢١٩]

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ٣٢١).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٢٥).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٦٠).
(٤) المرجع السابق (٣/ ٣٥٥).
(٥) المرجع السابق (٣/ ٣١).

فضخمت مادة الحديث الصوفي الموضوع من الصوفية على لسان الرسول ـ وهذا طريق وعر ـ كما سأبين فيما بعد ـ أن يرى الصوفي في نفسه حقيقة الرسول، ويتكلم باسمه، ويعلن أنها أحاديث قدسية وغير قدسية.

وإن التمسنا للصوفي العذر في أنه في حال الحب، والمحب فان، فإن المنهج العلمي يضع كل شيء في مكانه، محدداً موقوتاً»[١].

وذكر أن من طرقهم في المعرفة الاتصال بالجن، فذكر عن أبي نعيم في ترجمة إبراهيم بن أدهم أنه كان يتصل بالجن، وأنهم كانوا يعاشرونه ويرحلون معه[٢].

وذكر ملحوظة في غاية الأهمية وهي وجود صلات وثيقة بين أصحاب الكيمياء والصنعة وأصحاب الزهد والتصوف من بداية نشأة التصوف.

يقول: «وينبغي أن نلاحظ صلات أصحاب الكيمياء والصنعة بأصحاب الزهد والتصوف، وقد ذكرت من قبل رأي ابن خلدون، ولقد سبق ابن خلدون في هذا صاحب الفهرست، وهو يؤرخ للمعزمين والمشعوذين وأصحاب النيرنجات والحيل والطلسمات.. فلا بد للمعزم ـ وهو ساحر في الحقيقة ـ من العبادة والابتهال وترك الشهوات، حتى يستخدم أسماء الله، ومن هنا ظهرت فكرة الاسم الأعظم في التصوف»[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ ذكر النشار أن الصوفية إنما يدعون إلى تعلم الكتاب والسنة للمبتدئ، حتى إذا وصل إلى مقام الكشف فإنه يستغني به عن علم الشريعة، وهذا واقعهم.

يقول القشيري: «قد درج أشياخ الطريق كلُّهم على أن أحداً منهم لم يتصور قط الطريق إلّا بعد تبحره في علوم الشريعة، ووصوله إلى مقام الكشف الذي يستغني به عن الاستدلال... فإن حجج القوم أظهر من حجج غيرهم لتأييدها بالكشف»[٤].

ويقول الكلاباذي: «اعلم أن علوم الصوفية علوم الأحوال، والأحوال مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال. وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها وهي علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه من الصلاة والصوم وسائر الفرائض.. وهذا هو علم المعرفة، ثم وراء هذا علوم الخواطر، وعلوم المشاهدات والمكاشفات وهي التي تختص بعلم الإشارة، وهو العلم الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم التي وصفناها. وإنما قيل: علم الإشارة؛ لأن مشاهدات القلوب، ومكاشفات

(١) نشأة الفكر (٣/ ٨٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤١٩).
(٣) المرجع السابق (٣/ ٢٧٦)، وانظر كذلك (٣/ ٢٩٣، ٣٠٣، ٤٢٦).
(٤) جهود علماء السلف في القرن السادس الهجري في الرد على الصوفية (١٩٠).

الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات»[١]. ويقصدون بالكشف انكشاف الحقائق الغيبية لهم من غير تعلم ولا استدلال، وإنما تلقى في نفوسهم إلقاء ـ كما يزعمون ـ بطرق مختلفة، منها المشاهدة، والمهاتفة، والإلهام، والأذواق، والخواطر، والواردات، والمواجد، والرؤى ونحو ذلك[٢].

ولذلك فهم يزعمون أنهم يحصلون عن طريق الكشف على معرفة الحلال والحرام، ومعرفة أسرار الملكوت وحقائق الوجود[٣].

٢ ـ أحسن النشار حين قال إنّ اعتمادهم على الكشف هو الذي أوقعهم في التأويل الباطني لنصوص الكتاب والسنة، وجعلهم يرفضون النصوص أو يؤولونها إذا تعارضت مع معارفهم المتحصلة عن طريق الكشف، وقد دعاهم ذلك إلى الكذب على الرسول ﷺ، وصحابته الكرام حين نسبوا ما وصلوا إليه من القول بالتأويل الباطني للنصوص إليهم.

يقول الكلاباذي: «روى سعيد بن المسيب عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلّا أهل الغرة بالله».

وعن عبد الواحد بن زيد قال: سألت الحسن عن علم الباطن، فقال: سألت حذيفة بن اليمان عن علم الباطن، فقال: سألت رسول الله ﷺ عن علم الباطن فقال: سألت جبريل عن علم الباطن فقال: سألت الله عن علم الباطن فقال: «هو سر من سرّي، أجعله في قلب عبدي، لا يقف عليه أحد من خلقي»[٤].

ويقول أبوحامد الغزالي متحدثاً عن الصوفية الذين وصلوا إلى مرحلة الكشف: «ثم إذا انكشف لهم أسرار الأمور على ما هي عليه نظروا إلى السمع والألفاظ الواردة، فما وافق ما شاهدوه بنور اليقين قرروه، وما خالف أولوه، فأما من يأخذ هذه الأمور من السمع المجرد فلا يستقر له فيها قدم»[٥].

وقد أوقع هذا الأمر كثير من الصوفية في رد الحق، والقول بالباطل، بناء على أن الباطل قد وصلوا له عن طريق الكشف، والحق وصلوا له عن طريق السمع، فكانوا من المجادلين في الله بغير هدى، ومن الصادين عن سبيل الله.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «والمقصود أن كل من عارض كتاب الله بمعقوله أو وجده أو

(١) التعرف لمذاهب أهل التصوف (٥٨، ٥٩).
(٢) انظر: مصادر التلقي عند الصوفية، هارون صديقي (٧٧ ـ ١٠٨).
(٣) انظر: جناية التأويل الفاسد (٤٩١).
(٤) التعرف (٥٩).
(٥) إحياء علوم الدين (١/ ١٨٠).

ذوقه، وناظر على ذلك، فقد جادل في الله بغير علم ولا هدى، ولا كتاب منير، ليضل عن سبيل الله، فإن كتاب الله هو سبيل الله»[(١)].

ويقول: «إذا أعرضوا عن الأدلة الشرعية لم يبق معهم إلّا طريقان: إمّا طريق النظار وهي الأدلة القياسية العقلية، وإمّا طريق الصوفية وهي الطريقة العبادية الكشفية.

وكل من جرّب هاتين الطريقتين علم أن ما لا يوافق الكتاب والسنة منهما فيه من التناقض والفساد ما لا يحصيه إلا رب العباد، ولهذا كان من سلك إحداهما إنما يؤول به الأمر إلى الحيرة والشك إن كان له نوع عقل وتمييز، وإن كان جاهلاً دخل في الشطح والطامات التي لا يصدق بها إلا أجهل الخلق، فغاية هؤلاء الشك وهو عدم التصديق بالحق، وغاية هؤلاء الشطح، وهو التصديق بالباطل»[(٢)].

ومما لا شك فيه أنه ليس في نصوص الكتاب والسنة ما يستند إليه الصوفية في انحرافاتهم، فعندئذ لجؤوا للتأويل الباطني للنصوص، ليجعلوا من القرآن كله والسنة كلها مستنداً لهم في عقائدهم وانحرافاتهم، فهم بالتأويل يستطيعون جعل كل آية أو حديث بدلاً عن أن تكون ناهية عن بدعهم مؤيدة لهم، دالة على صدق حالهم، عياذاً بالله من الضلال.

يقول نيكلسون: «ولا يمكن أن يكون القرآن أساساً لأي مذهب صوفي، ومع ذلك استطاع الصوفية ـ متبعين في ذلك الشيعة ـ أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلاً يلائم أغراضهم، على أن كل كلمة في القرآن تخفي وراءها معنى باطناً لا يكشفه الله إلا للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم، ومن هنا نستطيع أن نتصور كيف سهل على الصوفية بعد أن سلموا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلاً من القرآن لكل قول من أقوالهم، ولأي نظرية من نظرياتهم أياً كانت، وأن يقولوا: إن التصوف ليس في الحقيقة إلا العلم بالباطن الذي ورثه علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ»[(٣)].

٣ ـ قد أحسن النشار في قوله إن من مصادر تلقي الصوفية، مقابلة الشيخ بعد موته؛ إذ إنهم يعتقدون أن مشايخهم يعودون للحياة في الدنيا بعد موتهم، ويناجون أتباعهم ويوجهونهم إلى فعل الخير ونحو ذلك، وأصل هذه العقيدة تلقوها من الرافضة الذين هم أصل التصوف على الحقيقة، وتعتبر عقيدة الرجعة عندهم من شرائط الإيمان الكامل[(٤)].

وقد كان الصوفية يقصرون ذلك على النبي ﷺ، فهو يقابل مشايخهم يقظة، ويعلمهم

---

(١) درء التعارض (٥/ ٢٦٦، ٢٦٧).

(٢) المرجع السابق (٥/ ٣٤٥، ٣٤٦).

(٣) في التصوف الإسلامي وتاريخه (٧٦).

(٤) انظر: فرق الشيعة (٤٤)، والرجعة للأماني (١١ ـ ٢٢).

الشرع، ويخصهم بالأوراد، ثم توسعوا في ذلك ليعتقدوا الرجعة في كل الأولياء.

يقول الدكتور محمد أحمد لوح: «. . أما عقيدة الرجعة ـ التي نحن بصدد دراستها ـ فيبدو أن الصوفية أخذوها من الرافضة، ووافقوهم عليها تماماً بتمام، بل زادوا عليهم في ذلك؛ لأن الرافضة جعلوا الرجعة خاصة بأشخاص معينين معروفين عندهم بأعيانهم وأسمائهم، وأما حملة الفكر الصوفي فقد اعتقدوا رجعة كثير ممن يعتقد الشيعة رجعتهم، ثم فتحوا الباب للجميع، فكل من ظهر لهم أنه ولي، وصار له أتباع فإن الموت لا يقطع الصلة بينه وبين أتباعه، ولا يحول بينه وبين الإيحاء إلى أصحابه متى أراد. .»[(١)].

وقد اعتمد الصوفية كثيراً على هذه الخرافات، فأخذوا منها عباداتهم وأورادهم، واستغنوا بهذا الطريق عن طلب العلم الشرعي من القرآن والسنة على أيدي أهل العلم؛ لأن ما يحتاجون إلى معرفته يأتيهم به أشياخهم ويعلمونهم إياه، نعوذ بالله من هذا الضلال.

٤ ـ ذكر النشار أن من مصادرهم في التلقي: التلقي عن الجن، والاستعانة بهم في معرفة الأمور الغائبة عنهم، وهذا شيء ثابت عن الصوفية بلا خلاف أو شك، وبعضهم يعلم تماماً أن من يتلقى عنه هو جني، ولكنه يعد ذلك من الكرامات، وبعضهم لا يعلم أن ذلك جني بل يظنه الخضر، أو أحد الأولياء، فيقوم بتعليمه البدع، ويخبره ببعض المغيبات، وينسب هذا كله للخضر أو الأولياء، وبعضهم يزعم أن ما سمعه من الوحي الشيطاني هو وحي من الله، ويوهم أتباعه أنه يتلقى معارفه عن الله مباشرة، فلا حاجة به إلى تعلم العلوم الشرعية على أيدي البشر.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وكثير من الناس رأى من قال: إني أنا الخضر، وإنما كان جنياً، ثم صار من الناس من يكذب بهذه الحكايات إنكاراً [لحياة][(٢)] الخضر، والذين قد عرفوا صدقها يقطعون بحياة الخضر، وكلا الطائفتين مخطئ، فإن الذين رأوا من قال إني أنا الخضر هم كثيرون صادقون، والحكايات متواترات، لكن أخطؤوا في ظنهم أنه الخضر وإنما كان جنياً. . . وقد يقول أنا المسيح أو موسى أو محمد أو أبو بكر أو عمر أو الشيخ فلان، فكل هذا قد وقع، والنبي ﷺ قال: «**من رآني في المنام فقد رآني حقاً، فإن الشيطان لا يتمثل في صورتي**».

قال ابن عباس: «في صورته التي كان عليها في حياته، وهذه رؤية المنام وأما في اليقظة فمن ظن أن أحداً من الموتى يجيء بنفسه عياناً قبل يوم القيامة فمن جهله أُتي»[(٣)].

(١) تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي (٢/ ١٤).
(٢) في الأصل: لموت.
(٣) الفرقان بين الحق والباطل (١١٧ ـ ١١٩).

ويقول: «والشياطين كثيراً ما يتصورون بصورة الإنس في اليقظة والمنام، وقد تأتي لمن لا يعرف، فتقول: أنا الشيخ فلان أو العالم فلان، وربما قالت: أنا أبو بكر وعمر، وربما أتى في اليقظة ـ دون المنام ـ وقال: أنا المسيح أنا موسى أنا محمد، وقد جرى مثل ذلك أنواع أعرفها، وثم من يصدق بأن الأنبياء يأتون في اليقظة في صورهم، وثم شيوخ لهم زهد وعلم وورع، ودين يصدقون بمثل هذا. ومن هؤلاء من يظن أنه حين يأتي إلى قبر نبي، أن النبي يخرج من قبره في صورته فيكلمه»(١).

ومن هنا كان الالتقاء بين الصوفية والسحرة في الاستمتاع بالجن، كما تستمع بهم الجن، فيقوم الصوفية بالاستمتاع بالجن بإخبارهم بالمغيبات النسبية، وقد يحملونهم من مكان لآخر، وقد يطلعونهم صوراً لمناطق بعيدة، فيوهمون غيرهم أن ذلك من كراماتهم، فهم يرون ما لا يراه غيرهم، ويسمعون ما لا يسمعه غيرهم، ويطيرون في الهواء ونحو ذلك، وكله من الخدمات التي تقدمها الجن لهم مقابل الإشراك أو الابتداع أو فعل المعاصي والمنكرات.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «. . . ومن هؤلاء ـ أي أهل الأحوال الشيطانية ـ من يأتيه الشيطان بأطعمة وفواكه وحلوى وغير ذلك مما لا يكون في ذلك الموضع، ومنهم من يطير به الجني إلى مكة أو بيت المقدس أو غيرهما، ومنهم من يحمله عشية عرفة ثم يعيده من ليلته فلا يحج حجاً شرعياً بل يذهب بثيابه. . .

وبين كرامات الأولياء، وما يشبهها من الأحوال الشيطانية فروق متعددة منها أن كرامات الأولياء سببها الإيمان والتقوى، والأحوال الشيطانية سببها ما نهى الله عنه ورسوله، وقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾﴾ [الأعراف: ٣٣].

فالقول على الله بغير علم والشرك والظلم والفواحش قد حرمها الله ورسوله فلا تكون سبباً لكرامة الله تعالى بالكرامات عليها، فإذا كانت لا تحصل بالصلاة والذكر وقراءة القرآن، بل تحصل بما يحبه الشيطان، وبالأمور التي فيها شرك كالاستغاثة بالمخلوقات، وكانت مما يستعان بها على ظلم الخلق وفعل الفواحش، فهي من الأحوال الشيطانية لا من الكرامات الرحمانية»(٢).

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية بعض ما يقوم به أهل الأحوال الشيطانية لتقوم الشياطين بخدمتهم ومن ذلك:

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/٤٠٦، ٤٠٧).
(٢) المرجع السابق (١١/٢٨٦، ٢٨٧).

١ ـ موافقتهم على ما يختارونه من الكفر، مثل الإقسام عليهم بأسماء من يعظمونه من الجن وغيرهم.

٢ ـ كتابة أسماء الله أو بعض كلامه بالنجاسات.

٣ ـ قلب فاتحة الكتاب أو سورة الإخلاص أو آية الكرسي أو غيرهن ويكتبهن بنجاسة[١].

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (١١/ ٢٨٩).

الفصل الثالث

موقف النشار من أئمة الصوفية

وفيه خمسة مباحث:

- المبحث الأول: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في البصرة.
- المبحث الثاني: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الكوفة.
- المبحث الثالث: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الشام.
- المبحث الرابع: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الموصل.
- المبحث الخامس: موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في خراسان.

المبحث الأول

موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في البصرة

وفيه تمهيد واثنا عشر مطلباً:

المطلب الأول: موقف النشار من عامر بن عبد قيس.

المطلب الثاني: موقف النشار من أبي العالية الرياحي.

المطلب الثالث: موقف النشار من صلة بن أشيم.

المطلب الرابع: موقف النشار من مطرِّف بن عبد الله بن الشخير.

المطلب الخامس: موقف النشار من الحسن البصري.

المطلب السادس: موقف النشار من فرقد بن يعقوب السبخي.

المطلب السابع: موقف النشار من حبيب العجمي.

المطلب الثامن: موقف النشار من مالك بن دينار.

المطلب التاسع: موقف النشار من محمد بن واسع.

المطلب العاشر: موقف النشار من عبد الواحد بن زيد.

المطلب الحادي عشر: موقف النشار من رياح بن عمرو القيسي.

المطلب الثاني عشر: موقف النشار من رابعة العدوية.

تمهيد

قام النشار في الجزء الثالث من كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ببحث نشأة الزهد وتطوره في القرنين الأول والثاني الهجريين، وتوقف عند شخصية إبراهيم بن أدهم من مدرسة خراسان، ولم يستطع أن يضمن هذا الجزء بحث مدارس الزهد في الجزيرة العربية، ومصر، والمغرب والأندلس، وأجَّل ذلك إلى الجزء الرابع وقد توفاه الله قبل أن يكتبه.

لقد خطط رَحِمَهُ اللَّهُ أن يضمن الجزء الرابع بحث تلك المدارس السابقة، ويضيف إليها بحث مدارس التصوف في القرنين الثالث والرابع[1].

إنّ النشار يرى أن الحياة الروحية في الإسلام مرّت بعدة مراحل:

المرحلة الأولى: مرحلة القرن الأول والثاني:

في هذه المرحلة كانت الحياة الروحية تمثل تيار الورع الذاتي الذي انقلب زهداً ثم صار زهداً منظماً، وفي أواخر القرن الثاني أخذ الزهد يضرب نحو التصوف.

المرحلة الثانية: مرحلة القرن الثالث والرابع:

هذه المرحلة تمثل تيار التصوف الخالص، إذ ظهر التصوف علماً يمثل إرادة النفس وأخلاقها.

المرحلة الثالثة: مرحلة القرن الخامس إلى عصرنا الحاضر:

في هذه المرحلة انقسم التصوف إلى قسمين:

قسم أخلاقي، تطور هذا القسم على أيدي الأشاعرة، فكان علم الأخلاق الإسلامي.

وقسم فلسفي، تطور هذا القسم على يد الصوفية من الفلاسفة، فأصبح فلسفة تدخل في الإطار العام لتاريخ الفلسفة[2].

وقد قام النشار ببحث المرحلة الأولى فحسب، ولهذا عرض أئمة الزهد السني، وأئمة الزهد البدعي، خلال القرنين الأول والثاني الهجريين.

ولذا فسيكون ـ بإذن الله ـ في هذا الفصل عرض موقف النشار من أئمة الحياة الروحية خلال القرنين الأول والثاني ونقده؛ عبر المباحث المشار إليها في صفحة العنوان وهي موقفه من أئمة الحياة الروحية في البصرة، والكوفة، والشام، والموصل، وخراسان:

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ١٦، ١٧).

المطلب الأول

موقف النشار من عامر بن عبد قيس

أولاً: العرض:

يذكر النشار في ترجمة عامر الأمور التالية:

١ ـ أنّه أبو عمرو عامر بن عبد قيس البصري، من قبيلة عبد قيس اليمنية الشيعية الغالية التي استشرى الغنوص فيها فيما بعد، وقد انتقلت إلى البصرة، وانتقل عامر معها، وسكن بها.

٢ ـ يرجح النشار أن عامراً لم يدرك رسول الله ﷺ، بل هو من كبار التابعين وقد قرأ القرآن على أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، وتتلمذ على غيره من الصحابة رضي الله عنهم.

ويرى أنه كان يسير على طريقة شيخه أبي موسى الأشعري رضي الله عنه ثم خالفه وسلك طريقاً مخالفاً في الزهد والعبادة، بدلالة الرسالة الموجهة من أبي موسى إليه، وفيها يقول له: «أما بعد: فإني عهدتك على أمر، وبلغني أنك تغيرت، فاتق الله وعد».

٣ ـ يذكر النشار أن عامراً اشتغل بالعبادة عن رواية الحديث، فكان من أهل الصيام الدائم، وقيام الليل، ولجأ إلى السياحة، وكان يتعبد مع صديقه حممة الحبشي، فكانا يتعبدان أربعين ليلة.

٤ ـ يذكر النشار أن عامراً أول من اشتهر بالعبادة بالبصرة، وهو منشئ تلك الطائفة من الزهاد التي ظهرت بعد وفاة عمر، وكانت تمشي ويظهر عليها المسكنة والخشوع، فأنكرت عليهم الشفاء بنت عبد الله.

٥ ـ يرجح النشار أن عامراً لم يكن نباتياً، ولم يمتنع عن الزواج، بل ذلك كذب عليه، ولكنه أراد الإضرار بالدنيا والتي تؤول إلى أربع: المال والنساء والنوم والأكل، وبسبب ذلك طرد من البصرة، وخرج منها غير غاضب، بل يدعو لمن وشى به.

٦ ـ يرى النشار أن عبادة عامر بدأت بالخوف من الله، ثم تملكه الحب حتى كان أول محب في الإسلام، وفي أواخر حياته اختلط الحب بالأحزان، والعشق بالدلال، فيقول:

«في الدنيا الغموم والأحزان، في الآخرة النار والحساب، فأين الراحة والفرح، إلهي خلقتني ولم تؤامرني في خلقي، وأسكنتني بلايا الدنيا، ثم قلت لي: استمسك، فكيف أستمسك إن لم تمسكني، إلهي إنك لتعلم أن لو كانت لي الدنيا بحذافيرها ثم سألتنيها لجعلتها لك، فهب لي نفسي»[١].

٧ ـ ينبه النشار إلى أن عامراً حين انتقل إلى الشام في أواخر حياته أثر فيها، ولذلك

---

(١) نشأة الفكر (٣/ ١١٣).

فقد كان أبوسليمان الداراني يتكلم ويروي عنه كثيراً، وهذا الأمر غفل عنه الباحثون كما يقول[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ حاول النشار جاهداً أن يرسم صورة لعامر بن عبد الله توحي بأنه كان بداية لنشأة الزهد الاصطلاحي البدعي، والتي فيها الانقطاع الكلي عن هذه الحياة، والأمر ليس كذلك البتة، بل كان عامر بن عبد الله من عباد التابعين وزهادهم الزهد الشرعي السني، ولكن الرجل ألصقت به بعض التهم الباطلة، وحاول الصوفية أن يضيفوا أقوالهم الصوفية إليه، ليجعلوه من أئمتهم ومن دعاة مذهبهم، وهو بريء كل البراءة من تلك التهم، ومن تلك الأقوال التي أضيفت إليه.

يقول عنه ابن حبان: «من عباد التابعين، وزهادهم، وأورع أهل البصرة وأفضلهم، ممن كان لا يأخذه في الله لومة لائم»[(٢)].

ويقول عنه الذهبي: «القدوة الولي الزاهد.. قال العجلي: كان ثقة من عباد التابعين»[(٣)].

ويقول عنه ابن حجر: «الزاهد المعروف بعامر بن عبد قيس البصري، وكان من سادات التابعين»[(٤)].

٢ ـ أخطأ النشار حين نسب عامر إلى قبيلة عبد قيس اليمنية الشيعية الغالية الغنوصية، والصواب أن عامراً تميمي، ولم يذكر النشار مصدره في ذلك، وأكثر كتب التراجم تنص على أنه من بني تميم.

يقول البخاري: «عامر بن عبد الله، هو ابن عبد قيس، أبو عبد الله العنبري التميمي البصري»[(٥)]. ويقول ابن الجوزي: «عامر بن عبد الله، وهو الذي يقال له ابن عبد قيس، يكنى: أبا عمرو، وقيل: أبا عبد الله، من بني تميم»[(٦)].

ويقول ابن حجر: «عامر بن عبد قيس بن قيس، ويقال: عامر بن عبد قيس بن ثابت بن أسامة بن حذيفة بن معاوية التميمي العنبري»[(٧)].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/١٠٨ ـ ١١٤).

(٢) مشاهير علماء الأمصار (١١٤).

(٣) السير (٤/١٥).

(٤) تهذيب التهذيب (٥/٧٧)، وانظر: الإصابة (٥/٨٦).

(٥) التاريخ الكبير (٦/٢٣٧).

(٦) صفة الصفوة (٢/١٢٠).

(٧) الإصابة (٥/٨٦).

وقد جزم بهذا كل من ابن حبان[(١)]، وابن عساكر[(٢)]، وابن الأثير[(٣)].

٣ ـ وأمّا رسالة أبي موسى الأشعري رضي الله عنه إليه، فليس فيها جزم بأنه قد خط خطاً غير خط رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، وإنما فيها إخباره بأنه قد بلغه عنه أنه تغيّر[(٤)]، وهذه تهمة دبِّرت له من أجل إخراجه من البصرة، وقد ثبت للخليفة عثمان رضي الله عنه بطلانها.

وهذه التهمة أو التهم التي ألصقت به اختلف المؤرخون في ذكرها وهي:

أ ـ قيل له: ما إبراهيم خير منك، فسكت.

ب ـ لا يتزوج النساء.

ج ـ لا يأكل اللحم ولا الجبن.

د ـ لا يشهد الجمعة.

وهذه التهم سببها حُمران بن أبان الذي تزوج امرأة في عدتها، ففرق عثمان رضي الله عنه بينهما، وضربه، وسيّره إلى البصرة، فلزم أمير البصرة ابن عامر، وتذاكر ابن عامر مع قوم معه، أمر عامر بن عبد الله، وكان عامر منقبضاً من الناس، وكانت أعماله يتخفى بها، فوعدهم حمران بأن يأتيهم بخبره، فلما دخل عليه قال له: الأمير أراد أن يمر بك فأحببت أن أخبرك، فلم يقطع قراءته ولم يقبل عليه، فقام من عنده خارجاً، فلما انتهى إلى الباب لقيه ابن عامر فقال: جئتك من عند امرئ لا يرى لآل إبراهيم عليه فضلاً، واستأذن ابن عامر، فدخل عليه، ولم يجد الأمر كما قال حُمران، فلما رُدّ حمران تتبع ذلك منه، فسعى به، وشهد له أقوام، فسيره ابن عامر إلى الشام، وفي الشام تأكد معاوية رضي الله عنه من حقيقة أمره، وأذن له بالعودة إلى البصرة، ولكنه أبى ولزم الشام[(٥)].

وقد فنّد عامر تلك التهم جميعاً، وأخبر بحقيقة موقفه منها:

فلم يكن يفضل نفسه على إبراهيم ولا على آل إبراهيم، بل كان يقول: «إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين».

وأما ترك التزوج بالنساء، فقد أخرج من البصرة وهو في سعيه من أجل الخطبة.

وأمّا ترك اللحم والجبن، فقد ترك اللحم لما رأى القصاب لا يذكر اسم الله، وإنما يقول النفاق النفاق، وإلّا فقد كان يأكل اللحم، وأما الجبن، فقد كان يصنعه المجوس، فيخشى أن يكون فيه ميتة، فما شهد له بأنه ليس فيه ميتة أكله.

---

(١) انظر: مشاهير علماء الأمصار (١١٤).

(٢) انظر: مختصر تاريخ دمشق (١١/ ٢٧٤).

(٣) انظر: أسد الغابة (٣/ ٢٨).

(٤) انظر: حلية الأولياء (٢/ ٩٤).

(٥) انظر: تاريخ الطبري (٤/ ٣٢٧، ٣٢٨)، والمنتظم (٥/ ٤١)، وأسد الغابة (٣/ ٢٨).

وأمّا ترك الجمعة، فليس بصحيح، بل كان يشهدها، ويخرج سريعاً[(١)].

وقد كان في آخر حياته يميل إلى الانقباض عن الناس والتخلي في منزله، متفرغاً لمحاسبة نفسه، مع شهوده الجمع والجماعات، ولم يثبت عنه أنه زاغ إلى أهل الأهواء، وقد بين عقيدته رحمه الله، فشهد له بأنها عقيدة السلف الصالح[(٢)]. وقيل بأن سبب نفيه أنه استنقذ ذمياً يظلم من أعوان الأمير، فوشي به عنده فسيره إلى الشام[(٣)].

٤ ـ وأمّا الأقوال الصوفية التي نسبت إليه، ومنها قوله: إلهي خلقتني ولم تؤامرني في خلقي. . فهذه واضحة أنها مكذوبة عليه، ولذلك عندما نقلها أبو نعيم في الحلية أشار بأن رجال السند يزيد بعضهم على بعض في الحديث[(٤)].

وكذلك عبادة الأربعين في الخلوات، فهذه بدعة متأخرة لم تكن معروفة في ذلك العصر، ولم يذكر المؤرخون عنه ذلك، وإنما هي من كذب الصوفية، والذين لا يتورعون في اختلاق القصص والأقوال وينسبونها إلى من عرف بالعبادة والزهد حتى يخدعوا الناس بأنهم يسيرون على خطى أولئك العباد[(٥)].

وبهذا يتبين لنا أن عامر بن عبد الله بن عبد قيس عنبري تميمي بصري، من كبار التابعين، ومن أفضل عبادهم وزهادهم، لقي جمعاً من صحابة رسول الله ﷺ فقرأ عليهم القرآن، وتعلم منهم العقيدة، وسار على نهجهم حتى توفاه الله تعالى.

وما قيل بأنه سلك طريق الزهد الاصطلاحي، وهو الانقطاع الكلي من الدنيا، والذي هو بداية التصوف، وأنه ترك رواية الحديث كراهة للعلم، وأنه كان يتعبد في الخلوات الأربعين يوماً وليلة، وأنه غيّر وبدل عن منهج شيخه أبي موسى الأشعري، كل ذلك كذب عليه وافتراء، وتقول عليه بما لم يقول.

فرحمه الله رحمة واسعة، فقد كان مقرئاً للقرآن، عابداً زاهداً على منهج أهل السنة والجماعة.

المطلب الثاني

موقف النشار من أبي العالية الرياحي

أولاً: العرض:

١ ـ يتردد النشار في أصل أبي العالية هل هو فارسي أم عربي أم عربي بالولاء، وهل

---

(١) انظر: حلية الأولياء (٢/ ٩٠)، مختصر تاريخ دمشق (١١/ ٢٧٦)، وسير أعلام النبلاء (٤/ ١٦ ـ ١٨).

(٢) انظر: مختصر تاريخ دمشق (١١/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ١٨)، وحلية الأولياء (٢/ ٩١).

(٤) انظر: حلية الأولياء (٢/ ٨٩).

(٥) انظر: المرجع السابق.

هو رياحي النسب، أم هو رياحي بالولاء، فيرى أن المعلومات المتوفرة تفيد بأن امرأة من بني رياح أعتقته، وأنه كان يعيش بين أهله، وأنه تعلم القرآن والكتابة ولم يشعروا به.

٢ ـ يرى النشار أن في قول المرأة التي أعتقت أبا العالية أنه سائبة لله، ما يعطي صورة مبكرة للتصوف، فأبو العالية هو ضأن الله، سائبة الله، إسماعيل ذبيح إبراهيم، فهو صورة صوفة الجاهلي، حارس الكعبة وسادنها.

٣ ـ يرى النشار أن في نهي أبي العالية لزميله عبد الكريم أبي أمية عن لبس الصوف، وقوله له بأنه زي الرهبان، ما يدل على أن بعض المسلمين قد لبس الصوف في تلك الفترة المبكرة دلالة على الرهبنة، ولكن التابعين من العباد قد رفضوا لبسه رسماً للعبادة[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ كما ذكر النشار ليس هناك معلومات واضحة عن أصل أبي العالية رفيع بن مِهران الرياحي، سوى أنَّ امرأة من بني رياح أعتقته، إذن فهو مولى جزماً، وقيل: بأنه كان حميلاً، أي ولد بأرض العدو، وكان يتكلم الفارسية، وتدل المصادر أنه كان متقناً اللغة العربية، قارئاً للقرآن، عالماً بالسنة.

يقول الإمام البخاري عنه: «كان مولى امرأة، اعتق سائبة»[٢].

ويقول الذهبي عنه: «كان مولى لامرأة من بني رياح بن يربوع ثم من بني تميم»[٣].

ويقول ابن عساكر: «وقيل: إنه كان حميلاً، والحميل الذي ولد بأرض العدو، وكان يتكلم بالفارسية»[٤].

ويقول أبو بكر بن أبي داود كما ذكر ابن العماد: «ليس بعد الصحابة أحد أعلم بالقرآن من أبي العالية وبعده سعيد بن جبير»[٥].

٢ ـ وأمّا محاولة النشار وصل الصوفية بأبي العالية، فهي محاولة خاطئة حيث اعتبر وصف المرأة أبا العالية بأنه سائبة لله، فكرة صوفية، شبيهة بقصة المرأة التي جعلت ولدها صوفة ربيط الكعبة وخادمها، وشبيهة بقصة إسماعيل الذبيح، وهذا الكلام ليس بصحيح؛ لأن معنى سائبة هناك أي لا ولاء له، يضع نفسه حيث شاء، وذلك حيث وصى في ماله فقال: ما تركت من ذهب أو فضة أو مال فثلثه في سبيل الله، وثلثه في أهل النبي ﷺ، وثلثه في فقراء المسلمين، وأعطوا حق امرأتي، فقيل له: أين مواليك؟ فقال: ما قالته

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/١١٦ ـ ١١٨).

(٢) التاريخ الكبير (٣/٢٧٦).

(٣) سير أعلام النبلاء (٤/٢٠٧)، وانظر: تذكرة الحافظ (١/٦١).

(٤) مختصر تاريخ دمشق (٨/٣٢٦).

(٥) شذرات الذهب (١/٩٣).

المرأة في المسجد: «اللهم ادخره عندك ذخيرة، اشهدوا يا أهل المسجد أنه سائبة لله، ليس لأحد عليه سبيل إلا سبيل معروف». قال: فتركتني وذهبت، فما تراءينا بعد، والسائبة: يضع نفسه حيث شاء[١].

فهذه هي القصة، فلا مجال للخيالات، والاستنتاجات البعيدة عن النص، وليس في القصة أنها جعلته ربيط المسجد، أو أنه افتدي عن الذبح، ولا شيء من هذه الأوهام البتة.

٣ ـ يعتبر نهي أبي العالية عن لبس الصوف علامة على الزهد دلالة واضحة على بعد أبي العالية عن الزهد الاصطلاحي البدعي، وأن عبادته وزهده كانت على منهج أهل السنة والجماعة[٢]، وتعتبر أقواله العديدة المحذرة من البدع والتفرق، وحمده الله ﷻ أن جنبه أهل الأهواء من الحرورية وغيرهم ما يدل على تمسكه بمنهج رسول الله وصحابته الكرام، واعتصامه بالكتاب والسنة.

يقول عنه الذهبي: «الإمام المقرئ الحافظ المفسر، أبو العالية الرياحي، أحد الأعلام.. وثقه أبو زرعة وأبوحاتم وغيرهما»[٣].

وقال ابن حجر عنه: «ثقة، كثير الإرسال»[٤].

وقال أيضاً عنه: «إمام من الأئمة»[٥].

ومن نصائح أبي العالية في البعد عن البدع والأهواء قوله: «تعلموا القرآن، فإذا تعلمتموه فلا ترغبوا عنه، وإياكم وهذه الأهواء فإنها توقع العداوة والبغضاء بينكم..»[٦].

وكان يحمد الله على العافية من البدع، فيقول: «قرأت المحكم بعد وفاة نبيكم ﷺ بعشر سنين، فقد أنعم الله علي بنعمتين لا أدري أيهما أفضل: أن هداني للإسلام، ولم يجعلني حرورياً»[٧].

وكان يقول: «نعمتان عظيمتان أُعتِد لَنا، لا أدري أيتهما أفضل: إذ أنقذني من الشرك، أو إذ عافاني من أكون من أهل هذه البدع»[٨].

إذن، فأبو العالية رفيع بن مهران الرياحي بعيد كل البعد عن الزهد البدعي الاصطلاحي، وليس بينه وبين التصوف أي نسب، بل هو إمام من أئمة أهل السنة والجماعة، وكان قارئاً للقرآن عابداً زاهداً.

---

(١) انظر: مختصر تاريخ ابن عساكر (٨/ ٣٢٧)، والمنتظم (٦/ ٢٧٩)، وصفة الصفوة (٢/ ١٢٦).

(٢) انظر: السير (٤/ ٢١٣)، وحلية الأولياء (٢/ ٢٠٠).

(٣) السير (٤/ ٢٠٧ ـ ٢٠٨)، وانظر: تذكرة الحفاظ (١/ ٦٢).

(٤) تقريب التهذيب (٢١٠).

(٥) لسان الميزان (٩/ ٤٠٠)، وانظر: الإصابة (٢/ ٢٢١)، ولسان الميزان (٨/ ٣٢٤، ٣٢٥).

(٦) السير (٤/ ٢١٠)، ومختصر تاريخ دمشق (٨/ ٣٢٨).

(٧) المرجع السابق (٤/ ٢١٢).

(٨) مختصر تاريخ دمشق (٨/ ٣٢٩).

المطلب الثالث

موقف النشار من صلة بن أشيم

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن صلة بن أشيم العدوي البصري، المكنى بأبي الصهباء من أوائل من اختط التعبد في الجبانات، واللجوء إلى المقابر.

٢ ـ يذكر النشار أنَّ معاصري صلة اعتبروه رجل الشفاعة الكبير، ورجل الدعاء وهو ما يعرف عند الصوفية بالغوث، وقد نُسب للنبي ﷺ حديثاً يقول فيه: «يكون في أمتي رجل يقال له: صلة، يدخل الجنة بشفاعته كذا وكذا».

٣ ـ ويرى النشار أن صلة كان على صلات ببعض الرهبان، وكان ينزل في بعض الأديرة، ولكنه يعود فيستدرك بأنه لا ينبغي المبالغة في تصوير هذه الصلات بأنها صلات تعلم وتأثر من قبل أولئك الزهاد بأولئك الرهبان، وذلك ـ كما يقول النشار ـ أن العبادة في تلك المرحلة كانت إسلامية بحتة، وكانت تتخذ الجهاد أساساً مهماً لها، ولذا فقد استشهد صلة وابنه في المغازي، والحروب والمغازي ليست سبيل الرهبان[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد افترى النشار على صلة بن أشيم فرية عظيمة حين نسب إليه بدعة التعبد في القبور، واللجوء إليها، بل اعتبره رأساً فيها، وقد اعتمد في ذلك على ما أورده صاحب الحلية من أن صلة كان يخرج إلى الجبانة فيتعبد فيها[٢]، فظن أنه يعني بذلك القبور، والجبانة المراد بها الصحراء، وعادة تطلق على الأرض المستوية في ارتفاع، ملساء لا شجر فيها[٣]، وقد ورد في القصة أنه كان يمر بشباب يلهون ويلعبون، فلا يظن بأنهم كانوا يفعلون ذلك عند القبور.

وقد تقدم القول بأن النشار يحاول جاهداً أن يربط هؤلاء العباد الزهاد بنشأة التصوف، حين ينسب إليهم الزهد البدعي ليدلل على أن التصوف كانت نشأته إسلامية بحتة ثم حدث الانحراف.

٢ ـ المعروف أن صلة بن أشيم، كان زاهداً عابداً على منهج أهل السنة والجماعة، تلقى علمه على يد صحابة رسول الله ﷺ، وقد كان ينصح الناس، ويقول لهم أنصحكم بما نصحنا به صحابة رسول الله ﷺ، فيحثهم على التمسك بالقرآن، والنصح للمسلمين،

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/١١٨ ـ ١٢٠).

(٢) انظر: الحلية (٢/٢١٨)، وصفة الصفوة (٢/١٢٨).

(٣) انظر: لسان العرب (٢/١٧٢).

والبعد عن البدع، ويحذرهم من الحرورية[١].

٣ ـ قول النشار بأن صلة كان يلتقي بالرهبان، وينزل في الأديرة غير صحيح، والقصة التي حدثت له فيها الكرامة، بأن أرسل الله له طيراً يحمل دوخلة من رطب فأنزلها له وطار بعد أن اشتد به الجوع، أورد هذه القصة صاحب الحلية[٢]، والذهبي في السير[٣]، ولم يذكر أنه بعدها التقى براهب، ونزل عنده في الدير، وإنما هذه إضافة أوردها ابن الجوزي في الصفة[٤]، وهي بلا شك إضافة متعمدة من القصاص ليبينوا فيها أن عباد المسلمين خير من عباد النصارى، وأن لهم كرامات أفضل من كراماتهم، وقد أشار النشار إلى هذا[٥].

٤ ـ قد ذهب الخيال بالنشار أي مذهب حين صوّر صلة في عصره بصورة ابتدعها الصوفية فيما بعد، وهي فكرة الغوث، وأنهم كانوا يعتقدون فيه أنه رجل الشفاعة الكبير، اعتماداً على حديث مفتعل مكذوب على رسول الله ﷺ، وهو الحديث المتقدم ذكره: «يكون في أمتي رجل يقال له صلة، يدخل بشفاعته كذا وكذا»[٦].

ولا شك أن الصوفية لديهم جرأة كبيرة على الكذب على رسول الله ﷺ فكيف بالكذب على من هو دونه.

فننتهي من هذا بأن صلة كان عابداً زاهداً، الزهد الشرعي السني، ولم يكن من المتعبدين في المقابر، ولا النازلين في الأديرة عند الرهبان، بل كان نائياً عن البدع، معتصماً بالقرآن والسنة.

المطلب الرابع

موقف النشار من مطرِّف بن عبد الله بن الشخير

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن مطرِّف بن عبد الله بن الشخير سلطاناً من سلاطين العابدين، وزاهداً من أعمق الزاهدين في تاريخ الإسلام، وقد أثر في عدد من كبار الصوفية من بعده.

ويرى أنه كان غنياً يلبس فاخر الثياب، ثم عاد إلى الغليظ منها، معتبراً الملبس الخشن قربة إلى الله، فلبس الصوف وأخذ العصا، وجالس المساكين، كان ذلك منه حين امتلأ قلبه بالعبادة.

---

(١) انظر: التاريخ الكبير (٤/ ٢٧١)، والسير (٣/ ٤٩٧)، والحلية (٢/ ٢١٧).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ٢١٨، ٢١٩).
(٣) انظر: (٣/ ٤٩٨، ٤٩٩).
(٤) انظر: صفة الصفوة (٢/ ١٣٠).
(٥) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٢٠).
(٦) قاله الذهبي في السير (٣/ ٤٩٧).

٢ ـ يذكر النشار أن مجتمعاً من الشيعة نسقوا كتاباً شيعياً فيه عهد بموالاة الإمام الشيعي، أو الإمام ذي الملامح الغنوصية، ولكن مطرف بن عبد الله رفض أن يقر بذلك العهد، فلما سأله زيد بن صوحان عن سبب رفضه فأجاب: إن الله قد أخذ علي عهداً في كتابه فلن أحدث عهداً سوى العهد الذي أخذه الله ﷻ علي.

٣ ـ يذهب النشار إلى أن مطرف بن عبد الله كان جبرياً جبراً كاملاً، بل ذهب إلى أنه يعتبر نفسه كالحجر لا إرادة له ولا اختيار.

٤ ـ يرى النشار سير مطرف على سنة الكثير من عباد البصرة إذ كانوا يزورون القبور ويتعبدون فيها، وأنه كان يذهب من البادية كل يوم جمعة إلى المدينة، وكان يمر بالمقابر، فيتوقف، ويصيبه النعاس، وتذكر الرؤية أنه رأى أهل القبور على أفواهها[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لم يكن البتة مطرِّف بن عبد الله بن الشخير، التابعي الجليل مقدمة لظهور التصوف، فلم يكن على منهج الزهد البدعي، بل كان عالماً جليلاً، وعابداً ورعاً، على منهج أهل السنة والجماعة، تلقى العلم والعمل عن صحابة رسول الله ﷺ، وعن أبيه الصحابي الجليل عبد الله بن الشخير رضي الله عنه[٢].

وقد وصف بأوصاف عظيمة منها: إمام قدوة، حجة[٣]، كان رأساً في العلم والعمل وله جلالة في الإسلام[٤]، ثقة، ذا فضل وورع وأدب وعقل وافر[٥]، ووصف بالفقيه العابد، المجاب الدعوة[٦].

فقول النشار بأنه قد أثر في عدد من كبار الصوفية قول خاطئ لا دليل عليه، بل الدليل يدل على كونه على منهج الصحابة الكرام في العلم والعبادة.

٢ ـ استخدم النشار أسلوب كتاب التصوف، حين يصورون الزهد في الإسلام بأنه ترك الدنيا بالكلية، ويرغبون الناس في ذلك بأن يذكروا قصصاً لأغنياء تركوا أموالهم وتخلوا عن جاههم، فتركوا فاخر الثياب، وأحسن المساكن، وأجمل المراكب، ولبسوا الصوف، وعاشوا مع المساكين، فحاول النشار أيضاً أن يرسم صورة لمطرِّف بهذا الشكل، فيذكر أنه كان يلبس فاخر الثياب ثم عاد نهائياً إلى لبس الصوف، والعيش مع المساكين، وهذا كلام باطل لم يحدث منه.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٢٢ ـ ١٢٦).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (٧/ ٢٧٣)، والمنتظم (٦/ ٢٨١)، والسير (٤/ ١٨٧)، وتهذيب التهذيب (١٠/ ١٧٣)، والكاشف (٣/ ١٣٢).

(٣) انظر: السير (٤/ ١٨٧).

(٤) انظر: تذكرة الحفاظ (١/ ٦٤).

(٥) انظر: المنتظم (٦/ ٢٨١)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٦٤)، وتهذيب التهذيب (١٠/ ١٧٣).

(٦) انظر: العبر (١/ ٨٤)، وشذرات الذهب (١/ ٢٠٠).

بل الثابت المعروف عنه أنه كان يلبس البرانس والمطارف، ويركب الخيل، ويغشى السلطان[١]، وأنه كان له مال وثروة، وبزة جميلة، ووقع في النفوس، إلّا أنه قيل عنه أنه غاب له ابن، فلبس جبة، وأخذ عصا أو قصبة في يده، وقال: أتمسكن لربي لعله يرحمٰني فيرد عليّ ولدي[٢]، فاعتبر النشار ذلك من مطرِّف تركاً للدنيا كلياً، وأنه عاد نهائياً إلى لبس الصوف ومجالسة المساكين، تاركاً ماله وجاهه، ولم يذكر أحد ممن ترجم له أنه استمر على هذا الحال حتى آخر حياته.

وأما ما نقل عن أبي سليمان الداراني من أن مطرفاً لبس الصوف وجالس المساكين، فهو من أكاذيب الصوفية بدلالة التعليل الذي ذكر، وهو أنه فعل ذلك من أجل أن يخفف الله عن أبيه تجبره[٣]، ولم يكن الصحابي الجليل عبد الله بن الشخير جباراً، ولم يكن ابنه مطرِّف عاقاً فيصف أباه بهذا السوء، ولم يكن جاهلاً فيؤاخذ نفسه من أجل أن يخفف الله العذاب عن أبيه، ولم يكن متألياً على الله فيحكم على أبيه بالمؤاخذة..

٣ ـ تخبّط النشار في فهمه النصوص المنقولة عن مطرِّف في القدر تخبطاً عظيماً، وسبب ذلك أنه يرى أن كل صوفي جبري؛ ولأن مطرفاً ـ عنده ـ متصوف فهو جبري، فصار يفهم كل كلمة نقلت عنه على ضوء هذا التصور المسبق.

فعلى سبيل المثال، فسّر جميع أقوال مطرف والتي يريد بها أن إرادة الإنسان مقيدة بإرادة الله، وأن الإنسان إذا لم يرد الله هدايته، وإدخاله الجنة فإنه لا يملكها لنفسه[٤]؛ بالجبر، فقال بأن مطرفاً يعني: «ليس للإنسان من خيرة على الإطلاق، لا في أعماله ولا في خطراته»[٥]. وهذا خطأ كبير من النشار على مطرف السني، والذي يرى أنه واجب على الإنسان أن يأتي بالأسباب، والله من حكمته قد ربط النتائج بأسبابها، ولكنه يقول بأن الأسباب لن تحقق نتائجها إلا إذا أراد الله ذلك.

يقول مطرف فيما ذكر الذهبي: «ليس لأحد أن يصعد فيلقي نفسه من شاهق، ويقول: قدّر لي ربي، ولكن يحذر ويجتهد ويتقي، فإن أصابه شيء علم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له»[٦].

٤ ـ لقد كان النشار واسع الخيال جداً حين استنبط من ورود كلمة: والقرآن إمامنا في العهد الذي أرادت تلك الجماعة أن تأخذه على نفسها، بأن تلك الجماعة، جماعة شيعية

(١) انظر: المنتظم (٦/ ٢٨١)، والسير (٤/ ١٨٩)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٦٥)، وتهذيب التهذيب (١٠/ ١٧٤)، وصفة الصفوة (٢/ ١٣٢).
(٢) انظر: الحلية (٢/ ١٩٢).
(٣) انظر: مختصر تاريخ دمشق (٢٤/ ٣٤٥).
(٤) انظر: المرجع السابق (٢٤/ ٣٤٧)، والسير (٤/ ١٩٠).
(٥) نشأة الفكر (٣/ ١٢٥).
(٦) السير (٤/ ١٩١)، وانظر: حلية الأولياء (٢/ ١٨٦).

غالية غنوصية، بقيادة زيد بن صوحان، وصعصعة بن صوحان، وكل هذا الكلام خيال عجيب، واستنباط غريب؛ فالقصة أوردها الذهبي في السير كالتالي: «. . حدثنا مطرِّف قال: كنا نأتي زيد بن صوحان، فكان يقول: يا عباد الله أكرموا وأجملوا، فإنما وسيلة العباد إلى الله بخصلتين: الخوف والطمع.

فأتيته ذات يوم وقد كتبوا كتاباً فنسقوا كلاماً من هذا النحو: إن الله ربنا، ومحمد نبينا، والقرآن إمامنا، ومن كان معنا كنا وكنا، ومن خالفنا كانت يدنا عليه وكنا وكنا، فجعل يعرض الكتاب عليهم رجلاً رجلاً، فيقولون: أقررت يا فلان؟ حتى انتهوا إلي فقالوا: أقررت يا غلام؟ قلت: لا. قال ـ يعني زيداً ـ: لا تعجلوا على الغلام، ما تقول يا غلام؟ قلت: إن الله قد أخذ علي عهداً في كتابه، فلن أحدث عهداً سوى العهد الذي أخذه علي، فرجع القوم من عند آخرهم ما أقر منهم أحد، وكانوا زهاء ثلاثين نفساً»[١].

وزيد وصعصعة من علماء أهل السنة والجماعة وعبادهم وليسوا من الشيعة بالمفهوم الاصطلاحي، وليسوا من الغلاة، وإن كانوا شاركوا مع علي ﵁ في حرب الجمل وقتل فيها زيد[٢].

ومما يدل على بطلان استنباط النشار أنه لم ينكر ما في العهد وإنما أنكر أن يكون هناك كتاب غير كتاب الله يؤخذ على الإنسان العهد بالإقرار بما فيه هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: ذكر في القصة أن الجميع تراجع عن ذلك.

٥ ـ أخطأ النشار حين اتهم مطرفاً بأنه كان يتعبد في القبور جرياً على سنة عباد البصرة، وهذا كلام باطل فلم يكن أهل البصرة يتعبدون في القبور، ولكنهم كانوا يزورونها الزيارة السنية من أجل نفع أصحابها بالدعاء لهم، ومن أجل العظة والعبرة، والسلام على الأموات، ولم يثبت هذا الكلام عن مطرف أنه كان يتعبد في القبور.

بالإضافة أنه صوّر الحادثة التي وقعت لمطرف بطريقة توهم أنه كان دائماً يتوقف عند القبور، وينام، ويرى الرؤى هناك، وليس الأمر كذلك، بل كان مطرف يعيش في البادية، وفي ليلة الجمعة يرحل للمدينة من أجل صلاة الجمعة، فمرّ مرة بالقبور فأصابه النعاس وهو على دابته، فرأى الناس على أفواهها، فقالوا: هذا مطرف يأتي الجمعة[٣]. . فليس في القصة تعبد عند القبور، وليس فيها تكرار تلك الحادثة.

ومن هنا يتبين لنا أن مطرف بن عبد الله من علماء أهل السنة والجماعة، وعبادهم، وكان بعيداً كل البعد عن البدع وعن الفرق، سواء في ذلك الجبرية أو الحرورية أو الصوفية.

---

(١) (٤/ ١٩٢).

(٢) انظر: السير (٣/ ٥٢٥ ـ ٥٢٩).

(٣) انظر: المرجع السابق (٤/ ١٩٣)، والحلية (٢/ ١٨٨)، وصفة الصفوة (٢/ ١٣٣).

المطلب الخامس

موقف النشار من الحسن البصري

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن الحسن البصري كان صوفياً، بل ـ كما يقول ـ: «شيخاً له قدمه الثابتة في التصوف»؛ لأنه تحدث عن موضوعات في علم إرادة النفس، فقد كان من الرواد الأوائل فيه، ونادى بمحاسبة النفس، وقام بعده الحارث المحاسبي، بتطوير أحاديثه في المحاسبة إلى مذهب متكامل في علم إرادة النفس، وانتقل فيما بعد إلى أبي حامد الغزالي.

٢ ـ ينكر النشار أن يكون الحسن أول من لبس الصوف، وأنَّه فعل ذلك متابعاً لعباد الصحابة، وأن موضعه في السلاسل الصوفية المشد بين الرسول والصحابة وبين بقية رجال الصوفية. يقول: «ولم يكن هذا صحيحاً».

٣ ـ ينكر النشار ما نسب للحسن من التشيع لعلي أو التشيع ضده، وما نسب إليه من الجبر أو القدر، وما نسب إليه من الحلول أو الحج بالهمة[١].

ويقول: «قصارى القول في الحسن البصري أنه كان عابداً من عباد المسلمين.. ويقول: «كان الحسن البصري معاصراً لعدد كبير من الصحابة، أرسل الحديث عن بعضهم، وسمع من بعضهم، وأثر فيه من بينهم عبد الله بن عباس»[٢].

ثانياً: النقد:

١ ـ أصاب النشار عين الحقيقة في تبرئة الحسن البصري من عامة البدع، سواء في ذلك التشيع أو النصب، أو نفي القدر أو الجبر، وذكر اشتهاره بالعبادة، والتتلمذ على الصحابة، وروايته عنهم، على تدليس كان منه.

يقول أبو حاتم محمد بن حبان عنه: «رأى الحسن عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ، وكان من علماء التابعين بالقرآن والفقه والآداب، وكان من عباد أهل البصرة وزهادهم، مات في شهر رجب سنة عشر ومائة، وهو ابن تسع وثمانين سنة، وكان معرى عمّا قذف به من القدر، على تدليس كان منه في الروايات»[٣].

ويقول الذهبي: «.. وهو مدلِّس فلا يحتج بقوله فيمن لم يدركه، وقد يدلِّس عمن لقيه، ويسقط من بينه وبينه، والله أعلم، ولكنه حافظ علَّامة، من بحور العلم، فقيه

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٢٨ ـ ١٣٧).

(٢) المرجع السابق (٣/ ١٣٠).

(٣) مشاهير علماء الأمصار (١١٣)، وانظر: التاريخ الكبير (٢/ ٢٧٣).

النفس، كبير الشأن، عديم النظير، مليح التذكير، بليغ الموعظة، رأس في أنواع الخير»[(١)].

ويقول: «وقد مرّ إثبات الحسن للأقدار من غير وجه عنه سوى حكاية أيوب عنه، فلعلها هفوة منه، ورجع عنها ولله الحمد»[(٢)].

وحكاية أيوب السختياني فيها أنه كان يقول: «الخير بقدر، والشر ليس بقدر»، فراجعه أيوب فرجع[(٣)]، ثم اشتهر عنه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنه يقول: «من كذب بالقدر فقد كفر»[(٤)].

ويقول: «خلق الله الشياطين، وخلق الخير، وخلق الشر»[(٥)].

٢ ـ ولقد كان النشار على حق حين برأ الحسن البصري من الزهد البدعي الاصطلاحي، والذي يعني الانقطاع الكلي عن الدنيا، وكذلك حين برأه من لبس الصوف علامة على التعبد، وذكر ما يدل على كراهيته لذلك.

ولكنّه تناقض سريعاً فوصفه بالتصوف، وبثبات القدم فيه، حتى مع تقييده إياه بعلم إرادة النفس؛ لأن النشار يرى أن علم إرادة النفس بدأ بالزهد الاصطلاحي، فلا يكون الصوفي صوفياً حتى يكون منقطعاً عن الدنيا بالكلية، ثم يتحدث عن علم الأخلاق، وعلم إرادة النفس، ولمّا لم يكن الحسن البصري على الزهد البدعي، فيكون تناوله أعمال القلوب، وكلامه عن محاسبة النفس، ليس مندرجاً ضمن علم التصوف، وإنما هو على منهج أهل السنة والجماعة ينطلق من الكتاب والسنة، ويقوم على الزهد الشرعي، ولا ينبغي أن يسمى الكلام عن الإخلاص ومحبة الله، والخوف من عذابه وناره، ورجاء رحمته تصوفاً كما لا ينبغي أن يسمى المتكلم في هذه الأمور متصوفاً ما لم يتضمن كلامه في ذلك أموراً بدعية، ولم ينقل لنا النشار كلاماً للحسن فيه شيء من ذلك وإلّا فإن رسولنا ﷺ ـ وحاشاه عن ذلك ـ كان متصوفاً، وكذلك الصحابة الكرام، والنشار لا يقول بذلك أبداً.

فنخلص من هذا، إلى القول ببراءة الحسن البصري رَحِمَهُ ٱللَّهُ من التصوف سواء في ذلك الفلسفي أو ما يسميه النشار بالسني، ونجزم بأنه كان عالماً عابداً زاهداً على منهج أهل السنة والجماعة، ولا نصفه بالتصوف بتاتاً، رَحِمَهُ ٱللَّهُ رحمة واسعة.

---

(١) تذكرة الحفاظ (١/ ٧٢).

(٢) سير أعلام النبلاء (٤/ ٥٨٣).

(٣) انظر: تهذيب التهذيب (٢/ ٢٧٠)، والوافي بالوفيات (١٢/ ١٩٠).

(٤) تهذيب التهذيب (٢/ ٢٧٠).

(٥) المرجع السابق (٢/ ٢٧٠).

المطلب السادس

موقف النشار من فرقد بن يعقوب السبخي

أولاً: العرض:

١ ـ يذكر النشار أن بعض المؤرخين يذهب إلى أن فرقد بن يعقوب كان حائكاً من نصارى أرمينية، ويرى أن الدكتور الشيبي له فضل تحقيق اسمه الحقيقي: السبخي لا السنجي.

٢ ـ يرى النشار أن فرقداً كان على علم بالتوراة والإنجيل لكونه كان نصرانياً ويعلل بذلك تضمينه مواعظه الكثيرة نصوصاً منهما.

٣ ـ يرى النشار أن فرقداً اشتغل بالحديث في بداية أمره ثم تفرغ للتعبد فشغل به عن حفظ الحديث، ولذا جرحه علماء نقد الرجال.

٤ ـ يرى النشار أن أهم ما دعا إليه فرقد هو الجوع، وكان يلبس الصوف، ويصر على لبسه رغم نهي كل من الحسن البصري، وحماد بن سليمان له عن ذلك، وبهذا يضعه الصوفية ضمن سلسلتهم الصوفية[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ أجاد النشار في إعطاء صورة واضحة عن فرقد، رغم قلة المصادر المتحدثة عن حياته، فهو كما ذكر كان حائكاً من نصارى أرمينية[٢]، من سبخة البصرة، وقيل: من سبخة الكوفة[٣]، ولكنِّي لم أجد في كتب التراجم التي وقفت عليها من خالف في نسبته إلى السبخة حتى يكون للشيبي الفضل في تحقيق اسمه الحقيقي.

٢ ـ أشار النشار إلى أن فرقداً كان مشتغلاً بالحديث ثم ترك وتفرّغ للعبادة، وبسبب ذلك نقده علماء نقد الرجال، وهو بهذا يريد أن يقول بأنَّ فرقداً كان سلفاً للصوفية فيما بعد إذ إنهم يشتغلون بالحديث مدة، ثم يتخلصون من كتبهم، ويتركون التحديث، ويتفرغون للعبادة.

وواقع الأمر ليس كذلك، فلم يكن فرقداً من علماء الحديث أصلاً، ولا مشتغلاً به، ولكنّه جالس الحسن البصري وغيره وكان صالحاً عابداً، منشغلاً بالعبادة، غير مهتم بحفظ الحديث، ولذا نقده علماء الجرح والتعديل.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٥٠ ـ ١٥٥).
(٢) انظر: التاريخ الكبير (٧/ ٢٢)، والكامل في ضعفاء الرجال (٦/ ٢٠٥٣).
(٣) انظر: تاريخ الإسلام (١٢١ ـ ١٤٠) (٥١٦).

يقول الإمام أحمد: «فرقد رجل صالح، وليس هو قوي في الحديث، لم يكن صاحب حديث»[(١)].

وقال أيوب السختياني عنه: «لم يكن صاحب حديث»[(٢)].

وقال ابن عدي: «فرقد كان يعد من صالحي أهل البصرة، وليس هو بكثير الحديث»[(٣)].

وقال ابن حبان: «كانت فيه غفلة ورداءة حفظ، فكان يرفع المراسيل وهو لا يعلم، ويسند الموقوف من حيث لا يفهم، فبطل الاحتجاج به»[(٤)].

ولم أجد أحداً ممن ترجم له ذكر أنه كان محدثاً ثم ترك التحديث وانشغل بالعبادة، فهذه صورة للصوفي متأخرة عن القرن الأول والثاني.

٣ ـ كان النشار محقاً حين أشار إلى أثر النصرانية السابقة على فرقد في مواعظه وفي لبسه الصوف وفي كراهيته المطاعم الطيبة، وقد أحسن حين ذكر إنكار الحسن البصري وحماد بن سليمان عليه، ومع هذا فلا نستطيع الجزم بأن فرقداً قد دخل في دائرة الزهد البدعي، والذي هو عبارة عن الانقطاع الكلي عن الدنيا، ولا نستطيع القول بأنه كان يمثل بداية التصوف، أو يوضع ضمن سلسلة الصوفية، لعدم وجود ما يدل على ذلك، ولم يتهمه أحد من علماء السلف وعلماء الجرح والتعديل ببدعة أو غلو، فدلّ ذلك على بقائه على الأصل، وهو منهج أهل السنة والجماعة في العلم والعمل، والله أعلم.

المطلب السابع

موقف النشار من حبيب العجمي

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن أبا محمد حبيب بن محمد العجمي أو الفارسي، تاب إلى الله، فتخلى عن دنياه، وهجر الغنى والترف، وأقبل على مجالس الحسن حتى صار مستجاب الدعوة، وصاحب كرامات، وأقبل عليه المرضى، فكان يدعو لهم فيشفون ـ بإذن الله ـ، فكان يشفي بالدعاء من البرص، وينبت شعر الأطفال.

٢ ـ ويذكر النشار أن حبيباً كان يشتري للمنفقين المحسنين قصور الجنة.

٣ ـ يذكر النشار أن حبيب بن محمد صاحب خطوة، يرى في يوم التروية في البصرة، ويرى بعرفة عشية عرفة.

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال (٦/ ٢٠٥٣).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المرجع السابق (٦/ ٢٠٥٤).

(٤) تهذيب التهذيب (٨/ ٢٦٤).

٤ ـ ويرى النشار أن حبيباً رغم اشتغاله بالعبادة وإعراضه عن الفقه، إلّا أنه إذا حدث لم يهم.

٥ ـ يرى النشار أن الصوفية جعلوا حبيباً في سلسلتهم لكونه لبس الصوف، وكان جبري المذهب؛ ولأنه حدد ساعة وفاته، وأعلن أنه ذاهب إلى الله.

٦ ـ يرى النشار أن حبيباً عاش حياة ليس فيها أي ظل لزندقة أو ابتداع[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لم تذكر كتب التراجم التي وقفت عليها ما يجلي حقيقة حبيب العَجَمي، ولكنّها تؤكد أنه كان من التجار الأغنياء، أقبل على مجلس الحسن البصري، فتأثر بمواعظه، فتصدق بجل أمواله، وقنع باليسير منها، وأقبل على العبادة.

يقول الذهبي عنه: «وكان له دنيا، فوقعت موعظة الحسن في قلبه، فتصدق بأربعين ألفاً، وقنع باليسير، وعبد الله حتى أتاه اليقين»[٢].

وبعض المصادر تؤكد أنه لم يكن من رواة الحديث، ولم يرو شيئاً منه، وبعضها تذكر أنه كان قليل الحديث.

يقول ابن حبان: «وماله حديث يرجع إليه»[٣].

وذكر ابن الجوزي أن من قال بأنه أسند عن الحسن وابن سيرين فقد وهم، فإن حبيباً الذي أسند عنهما هو حبيب المعلِّم لا العجمي، ولكن تحفظ له حكاية عن الفرزدق[٤].

ويقول ابن حجر: «وقال أبو عمر بن عبد البر في كتاب الكنى: كان ثقة، وفوق الثقة، قليل الحديث. قلت: وذكره ابن حبان في الثقات وقال: كان عابداً فاضلاً ورعاً تقياً من المجابين الدعوة»[٥].

وتكاد تطبق المصادر على وصفه بالزهد والعبادة، وسرعة إجابة الدعاء، وتورد له قصصاً في ذلك.

يقول ابن حبان عنه: «كان من أهل الورع والفضل والعبادة، ممن عرف باستجابة الدعاء في الأحايين»[٦].

ويقول ابن الأثير عنه: «وكان عابداً زاهداً مجاب الدعوة»[٧].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (١٥٠ ـ ١٦٠).
(٢) السير (٦/ ١٤٤)، وانظر: تاريخ الإسلام (حوادث ١٢١ ـ ١٤٠/ ٣٩٣).
(٣) مشاهير علماء الأمصار (١٨٢).
(٤) انظر: صفة الصفوة (٢/ ١٩٥).
(٥) تهذيب التهذيب (٢/ ١٨٩).
(٦) مشاهير علماء الأمصار (١٨٢).
(٧) اللباب في تهذيب الأنساب (٢/ ١٠٦).

وهذه صورة مشرقة لعابد من عباد المسلمين، على منهج أهل السنة والجماعة، ليس فيها أي أثر لبدعة أو زندقة.

٢ ـ توجد صورة أخرى لحبيب، مكررة المشاهد في كتب الصوفية، وهي صورة الغني المقبل على الدنيا، الغارق في المعاصي، ثم يتوب، فيتخلى عن جميع دنياه وجاهه، ويقبل على العبادة، فتحصل له الكرامات، حتى يصل في يقينه إلى مرحلة توزيع قصور الجنة، ويكتب للناس صكوكاً بذلك، وينتقل من مكان لآخر بخطوة، وغير ذلك من صفات القطب عند الصوفية، فهل هذه صورة حقيقية أم خيالية؟

فقد قيل عن سبب توبته في هذه الصورة أنه كان مرابياً يعير الدراهم، فعيّره الصبيان بذلك، فتصدق بجميع أمواله، ثم مر بهم مرة أخرى، فوصفوه بالعبادة، وفي القصة تظهر بعض الألفاظ التي تدل على معتقد الجبرية.

قال أبو جعفر السائح: «كان حبيب تاجراً يعير الدراهم، فمرّ ذات يوم بصبيان يلعبون، فقال بعضهم: قد جاء آكل الربا، فنكس رأسه وقال: يا رب، أفشيت سرِّي إلى الصبيان، فرجع فلبس مدرعة من شعر، وغلَّ يده، ووضع ماله بين يديه، وجعل يقول: يا رب إني أشتري نفسي منك بهذا المال فأعتقني، فلما أصبح تصدق بالمال كله، وأخذ في العبادة، فلم يرى إلا صائماً أو قائماً أو ذاكراً أو مصلياً، فمر ذات يوم بأولئك الصبيان الذين كانوا عيّروه بأكل الربا، فلما نظروا إلى حبيب، قال بعضهم لبعض: اسكتوا فقد جاء حبيب العابد، فبكى وقال: يا رب أنت تذم مرَّة وتحمد مرة، فكل من عندك»(١).

فهذه الصورة التي يعظ بها الصوفية الناس، يدعونهم إلى التخلي عن جميع دنياهم، وينقطعوا للعبادة، ليحظوا بالكرامة، ولذلك فيمكن أن يخترعوا بعض الحكايات ويلصقوها ببعض الثقات، ليقووا بها دعوتهم، وأنها دعوة إلى الإسلام الحق، وبئس ما قالوا، وبئس ما شوهوا به الإسلام.

وذكر عبد الرحمٰن بن واقد أن ضمرة حدثه، أن السري بن يحيى يقول: كان حبيب أبو محمد يرى بالبصرة عشية التروية، ويرى بعرفات عشية عرفة(٢).

وذكروا أنّه كتب لشخص منزلاً في الجنة بقصوره وأنهاره وأشجاره ووصفائه ووصيفاته؛ لأنه تصدق بمبلغ عشرة آلاف درهم، ونصه كالتالي: «بسم الله الرحمٰن الرحيم، هذا ما اشترى حبيب أبو محمد من ربه ﷻ لفلان الخراساني، اشترى له منزلاً في الجنة بقصوره وأنهاره وأشجاره ووصفائه ووصيفاته بعشرة آلاف درهم، فعلى ربه تعالى أن يدفع هذا المنزل إلى فلان الخراساني، ويبرئ حبيباً من عهدته».

---

(١) مختصر تاريخ دمشق (٦/ ١٨٥).

(٢) انظر: حلية الأولياء (٦/ ١٣٤)، ومختصر تاريخ دمشق (٦/ ١٨٨)، وسير أعلام النبلاء (٦/ ١٤٤).

وهذا المبلغ أمانة أودعها الخراساني عند حبيب من أجل أن يشتري له بيتاً، فأنفق المبلغ، وعندما جاء الرجل أعطاه بدلاً عنه صكاً بمنزل في الجنة[١].

وهذه القصة، يبدو أن واضعها إمّا أنه كان نصرانياً أو هو متأثر بالنصارى، فإن أحبارهم يعطون للناس صكوك الغفران مقابل صدقاتهم وتبرعاتهم.

فلو كانت هذه القصة صحيحة ما فزع حبيب أشد الفزع عند وفاته[٢]، بل كان ينبغي أن يكتب لنفسه مقابل صدقاته وأمواله التي أنفقها صكوكاً بمنازل في الجنة، ولكنها قصص ملفقة ألصقت به، والله تعالى أعلم.

المطلب الثامن

موقف النشار من مالك بن دينار

أولاً: العرض:

من أبرز ما ذكره النشار عن مالك بن دينار ما يلي:

١ ـ أنّ أبا يحيى مالك بن دينار مولى لامرأة من بني سلمة، من تلامذة الحسن البصري، كان يكتب المصاحف ويبيعها، كانت وفاته عام ١٣١هـ.

٢ ـ أن أبا يحيى كان يدخل على الحكام ويعظهم، ويقبل هداياهم، ويفرقها على الفقراء، وكان يتردد على الأديرة، ويقابل الرهبان ويستمع منهم، ولذلك فقد كان بيته ديراً أو يشبه الدير، وكان يضمن مواعظه الإسرائيليات.

٣ ـ كان مالك بن دينار يتمنى النوم على المزابل مع الكلاب، وكانت الكلاب تتبعه، فيعتبرها خير جليس لعدم أذيتها.

٤ ـ كان ابن دينار يلجأ إلى المقابر، ويخاطب أهلها، ولم يتزوج قط لطلاقه الدنيا وما فيها ثلاثاً[٣].

ثانياً: النقد:

١ ـ ذكر النشار أن أبا يحيى مولى لامرأة من بني سلمة، والصواب لامرأة من بني سامة بن لؤي بن غالب القرشي[٤]، ولم يذكر غير هذا الرأي في كتب التراجم، وأظن أن الخطأ طباعي، وذكر أن وفاته كانت عام ١٣١هـ، والصواب أنه توفي قبل الطاعون الذي

---

(١) انظر: الحلية (٦/ ١٣١، ١٣٢).

(٢) انظر: مختصر تاريخ دمشق (٦/ ١٨٨، ١٨٩).

(٣) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٦٢/ ١٦٨).

(٤) انظر: التاريخ الكبير (٧/ ١٨٦)، وتاريخ الإسلام (١٢١ ـ ١٤٠ ـ ٢١٤)، وشذرات الذهب (١/ ٢٩٧).

كان في هذا العام، والأكثر أنه توفي عام ١٢٧هـ[(١)].

٢ ـ كل كتب التراجم لم تذكر عن مالك بن دينار إلّا التوثيق، والشهادة له بحسن الديانة، والبعد عن البدعة والغلو، ما عدا كتابي: حلية الأولياء وصفة الصفوة، وهما اللذان اعتمد عليهما النشار في قذف مالك بن دينار بتلك التهم السيئة.

قال الذهبي: «وقال النسائي: ثقة، فناهيك بتوثيق النسائي، وقد استشهد به البخاري»[(٢)]. وقال: «كان مالك ثقة، قليل الحديث»[(٣)].

وقال عنه: «علم العلماء الأبرار، معدود في ثقات التابعين، ومن أعيان كتبة المصاحف، كان من ذلك بلغته»[(٤)].

٣ ـ مالك بن دينار من تلامذة الصحابي الجليل أنس بن مالك ﵁، ومن تلامذة التابعي الكبير الحسن البصري، ولم تعرف عنه بدعة، ولم يثبت عليه غلو، وإنما عرف بعمله في كتابة المصاحف، وكثرة ذكره لله، مع زهده في الدنيا، ولكن مشكلة مالك فيمن يحدثون عنه، فهو لا يحدث إلّا عن ثقة، ولكن قلّ أن تجد ثقة يحدث عنه، كما قال ذلك الدارقطني.

يقول الذهبي: «قال الدارقطني: مالك بن دينار ثقة، ولا يكاد يحدث عنه ثقة»[(٥)].

فأولئك يكذبون عليه، ويضعون قصصاً عنه في مواعظهم من أجل تزهيد الناس في الدنيا الزهد البدعي، والذي فيه حث الناس على إهمال العمل في الدنيا، واعتزال الناس في الخلوات والمقابر، والعيش مع الكلاب في المزابل، وترك الزوجة كالأرملة، والأولاد كاليتامى، ويجعلون ذلك على ألسنة عباد أهل السنة والجماعة وزهادهم لتقوية بدعهم، والله المستعان.

ولم يذكر أهل العلم الثقات مقابلة مالك للرهبان وتتلمذه عليهم، ولم يذكروا عنه علماً بكتب النصارى، أو أنه استفاد منها، ولم يذكروا عنه غلواً في أهل القبور ولا مجالسة الكلاب، بل كان عمله من أشرف الأعمال، ويجالس العلماء والصالحين، والمشهور عنه أن له زوجة وولد بخلاف ما ذكره النشار من أنه طلّق الدنيا ثلاثاً فلم يتزوج، وكان يكنى بأبي يحيى[(٦)].

---

(١) انظر: التاريخ الكبير (٧/ ١٨٦)، وتاريخ الإسلام (١٢١ ـ ١٤٠/ ٢١٧)، والعبر (١/ ١٢٦)، وشذرات الذهب (١/ ٢٩٧).

(٢) تاريخ الإسلام (١٢١ ـ ١٤٠/ ٢١٤)، وانظر الكاشف (٣/ ١٠٠)، والعبر (١/ ١٢٦).

(٣) المرجع السابق نفسه (١٢١ ـ ١٤٠/ ٢١٥).

(٤) سير أعلام النبلاء (٥/ ٣٦٢).

(٥) المرجع السابق (٥/ ٣٦٤).

(٦) انظر: التاريخ الكبير (٧/ ١٨٦)، وشذرات الذهب (١/ ٢٩٧)، وانظر: تلك التهم في الحلية (٢/ ٣٢٠ وما بعدها)، وصفة الصفوة (٢/ ١٦٥).

المطلب التاسع

موقف النشار من محمد بن واسع

أولاً: العرض:

من أبرز ما ذكره النشار في ترجمة محمد بن واسع ما يلي:

١ ـ أن ابن واسع من تلامذة الحسن المقربين، وكان يسميه الحسن بزين القراء، فكان من القراء، ومن الخائفين، وكان من المحدثين الثقات، ويذكر أن وفاته كانت عام ١٢٠هـ لترجيح ابن الجوزي ذلك.

٢ ـ يجزم النشار بأن محمد بن واسع ليس في تراثه إسرائيليات، ولم يكن يلبس الصوف، ولم ير كثير عبادة، وكان يكره الدخول على الأمراء.

٣ ـ يرى النشار أن ابن واسع كان جبرياً لكراهته القدريين، ولقوله: «إن الله لا يسأل يوم القيامة عباده عن قضائه وقدره، إنما يسألهم عن أعمالهم»، ولقوله لرجل يبكي: «أبكاك قط سابق علم الله فيك»[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ لا شك أن محمد بن واسع الأزدي، أبو بكر البصري[(٢)]، كما قال النشار عنه من المحدثين الثقات، ولم يعرف ببدعة أو غلو، بل أنه عالم عابد زاهد على منهج أهل السنة والجماعة.

يقول الذهبي عنه: «ثقة، كبير الشأن»[(٣)].

ويقول ابن العماد عنه: «سيّد القراء، وعالم البصرة وعابدها»[(٤)].

وكذلك صح ما قاله عنه بأنه لم يعرف بأنه كثير عبادة، أو يلبس الصوف، أو يتردد على الأمراء، بل كان ينكر على مالك بن دينار قبوله هداياهم[(٥)].

٢ ـ ليس بصحيح ما ذكره النشار بأن ابن واسع توفي عام ١٢٠هـ، وابن الجوزي يشك في ذلك ولا يرجحه، فهو يقول: «كأنّه مات سنة عشرين ومائة»، وهذا شك لا ترجيح، وأكثر من ترجم له يقول بأنه توفي عام ١٢٣هـ[(٦)].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٦٨ ـ ١٧١).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (١/ ٢٥٣)، والكاشف (٣/ ٩٢)، والسير (٦/ ١١٩)، وتاريخ الإسلام (١٢١ ـ ١٤٠هـ/ ٢٥٩).

(٣) الكاشف (٣/ ٩٢).

(٤) شذرات الذهب (١/ ٢٨٣)، وانظر: تهذيب التهذيب (٩/ ٥٠٠)، والوافي بالوفيات (٥/ ١١٤).

(٥) انظر: السير (٦/ ١٢٠)، وتاريخ الإسلام (١٢١ ـ ١٤٠هـ/ ٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٣)، وتهذيب التهذيب (٩/ ٥٠٠).

(٦) انظر: التاريخ الكبير (١/ ٢٥٣)، والكاشف (٣/ ٩٢)، والسير(٦/ ١٢٣)، والعبر (١/ ١٢١)، وتهذيب التهذيب (٩/ ٥٠٠)، والوافي (٥/ ١١٤)، والشذرات (١/ ٢٨٣).

٣ ـ عندما لم يجد النشار ما يطعن به محمد بن واسع، وصفه بالتكتم والصمت عمّا في نفسه من آراء في الزهد البدعي، وهذا من دعوى الاطلاع على ما في قلوب الناس، فلا يجوز.

٤ ـ أخطأ النشار حين نسب محمد بن واسع إلى الجبرية، ولا يعني أن كلَّ من كره القدرية سواء القدرية الأوائل أو المعتزلة أن يوصف بالجبر، ولا يعني أن كل من أثبت العلم والكتابة فهو جبري.

بل إن من أثبت العلم والكتابة والمشيئة والخلق، وأثبت الأسباب فهو على منهج أهل السنة والجماعة لا على منهج الجبرية، وليس في النصوص التي أوردها ما يدل على القول بالجبر.

ففي النص الأول، يأمر محمد بن واسع بالعمل والجد والاجتهاد في الطاعة والبعد عن المعصية، ويبين أن هذا الأمر هو الذي يسأل عنه العبد يوم القيامة، ولا يسأل عمَّا كتبه الله في اللوح المحفوظ، ولا شك في ذلك.

وفي النص الثاني، يوجه الرجل إلى الصبر والاحتساب بما قضاه الله وقدره، فإن البكاء مما نزل لا يفيد، فقد سبق في علم الله.

والمقصود، أن محمد بن واسع كما أنه ليس من القدرية هو كذلك ليس من الجبرية، بل هو من علماء أهل السنة والجماعة وعبادهم.

المطلب العاشر

موقف النشار من عبد الواحد بن زيد

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أنّ عبد الواحد بن زيد المتوفى عام ١٧٧هـ، هو أول محب حقيقي من الزهاد، وأول صوفي على وجه الحقيقة؛ لأنه أول من نادى بالمحبة الإلهية، وصورها على أنها نهاية طريق العابدين، وهو من أوائل من نطق باسم الصوفية.

٢ ـ ذكر النشار لابن زيد عدة سياحات، وأنه كان يلتقي بالرهبان في صوامعهم، ويلتقي بالمجانين في الجبال، ويتعلم منهم، ويعظونه ويذكرونه.

٣ ـ يرى النشار أن ابن زيد سلك طريق التصفية، وتعني: تصفية الدنيا من الجوارح، وتركها تركاً مطلقاً، لينال الإنسان الغاية، وهي طاعة الكائنات له، ويكون الصوفي عين الله ويده[1].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٧٨ ـ ١٨٣).

٤ ـ يرى النشار أن عبد الواحد وتلامذته قد أعجبوا بطريقة عبادة الرهبان، ولذلك فقد بنى أصحاب عبد الواحد أول دويرة صوفية في البصرة، ويرى أن ابن تيمية لم يهاجم عبد الواحد بن زيد ولا أصحابه، بل يراهم مجتهدين، بخلاف أبي داود السجستاني فقد دعاهم بزنادقة الزهاد، وكذلك الذهبي حين دعاهم بالزهاد المبتدعة[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ وصف النشار عبد الواحد بن زيد بأنه أول صوفي على وجه الحقيقة صحيح، إذ إنَّ عبد الواحد نحا بالزهد الشرعي نحو الزهد البدعي ودعا إليه، فدعا إلى الانقطاع الكلي عن الحياة الدنيا، وهذه هي الأرضية التي نبت فيها التصوف، وقد ثبت عن عبد الواحد إعجابه بحياة الرهبان في الأديرة، وبحياة المجانين في البادية.

يقول عبد الواحد بن زيد: «هبطت داريا (وفي رواية: وادياً)، فإذا أنا براهب قد حبس نفسه في بعض مغائر داريا، بالقرب منها، فراعني، وأوحشت منه، فقلت: أجني أنت أم إنسي؟ فقال: وكيف يُتخوف من غير الله؟ أنا رجل أوبقته ذنوبه، فهرب منها إلى ربه، لست بجني ولكني إنسي مغرور؟

فقلت: ما أنسك؟.

قال: الوحش.

قلت: ما طعامك؟.

قال: ثمار الأشجار، ونبات الأرض.

قلت: أما تحن وتشتاق إلى الناس؟.

قال: منهم أفر.

قلت: فعلى الإسلام أنت؟.

قال: ما أعرفه، غير أن المسيح أمرنا بالانفراد عند فساد الناس.

قال عبد الواحد: فحسدته والله على مكانه ذلك»[٢].

وله قصة مع ميمونة السوداء المجنونة، وفي القصة أنها لمَّا تخلَّت عن الدنيا سخّر الله لها الكائنات، ومنها الذئاب والأغنام، فالذئاب لا تأكل الغنم، ولا الغنم تفزع من الذئاب، ووعظته، وقد رأى في المنام أن هذه المرأة رفيقته في الجنة[٣].

وله قصة مع أحد العباد المجانين الذي كان لا يردد إلّا الوليد وعاتكة، وفيها إعجاب بعبادته[٤].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٨٨، ١٨٩).

(٢) مختصر تاريخ دمشق (١٥/ ٢٤٩ ـ ٢٥٠)، وانظر مثلها: حلية الأولياء (٦/ ١٣٥).

(٣) انظر: حلية الأولياء (٦/ ١٣٧، ١٣٨)، مختصر تاريخ دمشق (١٥/ ٢٥٣).

(٤) انظر: مختصر تاريخ دمشق (١٥/ ٢٥٠)، وانظر: مثلها مع رجل مجنون مريض، في حلية الأولياء (٦/ ١٣٦).

٢ ـ ومن الثابت أيضاً أن أحد تلامذة عبد الواحد بن زيد، وهو أحمد الهجيمي أول من بنى دويرة للصوفية.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «. . فإنه بعد موت الحسن وابن سيرين بقليل ظهر عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، ومن اتبعهما من أهل الكلام والاعتزال، وظهر أحمد بن علي الهجيمي ـ الذي صحب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد صحب الحسن البصري ـ ومن اتبعه من المتصوفة، وبنى دويرة للصوفية هي أول ما بني في الإسلام، وكان عبد الرحمٰن بن مهدي وغيره يسمونهم الفقرية، وكانوا يجتمعون في دويرة لهم. . ولهؤلاء من التعبد المحدث طريق يتمسكون به مع تمسكهم بغالب التعبد المشروع، وصار لهؤلاء حال السماع والصوت حتى إن أحدهم يموت أو يغشى عليه»[١].

ويقول ـ في بيان سبب تسمية الصوفية بهذا الاسم ـ: «وقيل: ـ وهو المعروف ـ أنه نسبة إلى لبس الصوف، فإنه أول ما ظهرت الصوفية من البصرة، وأول من بنى دويرة الصوفية بعض أصحاب عبد الواحد بن زيد، وعبد الواحد من أصحاب الحسن، وكان في البصرة من المبالغة في الزهد والعبادة والخوف ونحو ذلك، ما لم يكن في سائر أهل الأمصار، ولهذا كان يقال: فقه كوفي، وعبادة بصرية»[٢].

٣ ـ أخطأ النشار حين استنبط أن ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ لم يرى في منهج عبد الواحد وأصحابه خروجاً عن السنة؛ لأنه قال: «والحقيقة أنهم في هذه العبادات والأحوال مجتهدون».

والصواب، أن شيخ الإسلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ يرى أن هؤلاء مبتدعة في مخالفتهم رسول الله ﷺ وصحبه الكرام في النسك المشروع، ويرى عدم جواز اتخاذ أفعالهم أصلاً، ولكن يلتمس لهم العذر في بدعتهم هذه التي يمكن أن يكونوا فعلوها ظناً منهم أنها من هدي الإسلام، أو فعلوها تقليداً لغيرهم، ولكنه لا يراها البتة وفق السنة[٣].

٤ ـ أحسن النشار ببيان موقف أبي داود السجستاني، وموقف الذهبي من عبد الواحد بن زيد ومنهجه في العبادة، وأنه منهج مبتدع، وعلى هذا الموقف كثير من أهل العلم.

قال الإمام البخاري عنه: «تركوه»[٤].

وقال ابن حبان عنه: «كان ممن يغلب عليه العبادة حتى غفل عن الإتقان فيما يروي، فكثر المناكير في روايته، فبطل الاحتجاج به»[٥].

وقال النسائي فيما ذكره الذهبي: «متروك الحديث»[٦].

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (١٠/٣٥٨، ٣٥٩).
(٢) المرجع السابق (١١/٦، ٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (١٠/٣٦٢، ٣٦٣).
(٤) التاريخ الكبير (٥/٣٣٨).
(٥) كتاب المجروحين (٢/١٥٥).
(٦) السير (٧/١٧٩).

وقال يحيى بن معين: «ليس بشيء»[١].

وقال الذهبي: «كان عبد الواحد صاحب فنون، داخلاً في معاني المحبة والخصوص، قد بقي عليه شيء من رؤية الاكتساب، وفي ذلك شيء من أصول أهل القدر، فإن عندهم لا نجاة إلّا بعمل، فأما أهل السنة فيحضون على الاجتهاد في العمل، وليس به النجاة وحده دون رحمة الله، وكان عبد الواحد لا يطلق: إن الله يضل العباد، تنزيهاً له، وهذه بدعة.

وفي الجملة، عبد الواحد من كبار العباد، والكمال عزيز»[٢].

وقال ابن عبد البر فيما ذكره ابن حجر: «أجمعوا على ضعفه»[٣].

قال ابن حجر عنه: «شيخ الصوفية وواعظهم»[٤].

إذن، فيمكننا القول، بأن مرحلة عبد الواحد بن زيد بداية نشأة التصوف بالدعوة إلى الانقطاع الكلي عن الحياة الدنيا، وإنشاء الأربطة، وإظهار لبس الصوف علامة على الزهد الكلي، ومحاكاة الرهبان في أديرتهم، والمجانين في خلواتهم، ونحو ذلك.

المطلب الحادي عشر

موقف النشار من رياح بن عمرو القيسي

أولاً: العرض:

يذكر النشار أن أبا المهاجر رياح بن عمرو القيسي (المتوفي عام ١٧٧هـ) من أول من نسب من تلامذة عبد الواحد بن زيد للزنادقة، فكان ممن عرف عند المحدثين بأنه من زنادقة الزهاد، أو زنادقة الصوفية، أو الزهاد المبتدعة[٥].

وذكر أن الملطي جعله رأساً لطائفة من الروحانية نادت بفكرة الحب الإلهي، ومعناها ـ عندهم ـ ملء القلب بمحبة الله وحده، ليبادلهم الله حباً بحب، حتى تكون العلاقة بينهم وبين الله علاقة خلة، فإذا وصلوا إلى ذلك أباح الله جميع المحرمات لهم، وأسقط عنهم التكاليف.

يرى النشار أن كل ذلك ينبغي أن يؤخذ بحذر للأمور التالية:

١ ـ أنّ رياحاً رغم أنه كان يردد قول مالك بن دينار بأن الرجل لا يبلغ منزلة الصديقين

---

(١) كتاب المجروحين (٢/ ١٥٥).

(٢) السير (٧/ ١٨٠).

(٣) لسان الميزان (٤/ ٤٩٠).

(٤) المرجع السابق (٤/ ٤٨٨).

(٥) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٨٧).

حتى يترك زوجته كأرملة، ويأوي إلى مزابل الكلاب إلّا أنه لم يفعل ذلك فقد كانت له زوجة، وكان له بيت، وكان يستمتع بزوجته.

٢ ـ أن رياحاً كان من الخائفين، ومن البكائين، ولم يكن يذكر كلمة الحب، ولم يدع إلى نبذ التكاليف، ولكنه دعا إلى فكرة الخلة[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ أحسن النشار في توضيح موقف المحدثين من رياح بن عمرو القيسي بأنهم يعدونه من المبتدعة.

فقد قال عنه أبو داود فيما ذكره ابن حجر: «رجل سوء»، ووصفه بالزندقة[٢].

وقال عنه الذهبي: «هو من زهاد المبتدعة»[٣].

فأمّا الابتداع بالمبالغة في الخوف من الله إلى حد الإغماء، والتسبب في الموت أو التصرف كالمجانين، فهذا ثابت عنه بلا شك.

قال ابن الجوزي: «كان كثير البكاء والتعبد، وكان قد اتخذ غلّاً من حديد يضعه في عنقه بالليل، ويبكي ويتضرع إلى الصباح»[٤].

وذُكر أن سبب وفاته ذهابه إلى المقبرة مع صديق له من أجل البكاء، فلما وصلها صرخ ثم خر مغشياً عليه، فلما أفاق وجد صديقه يبكي، فسأله عن سبب بكائه، فقال له: لما أرى ما بك. فقال له: لنفسك فابك، ثم قال: وانفساه، وانفساه، ثم غشي عليه.

قال صديقه الحارث بن سعيد: فرحمته والله مما نزل به، فلم أزل عند رأسه حتى أفاق، فوثب وهو يقول: تلك إذاً كرة خاسرة، تلك إذاً كرة خاسرة، ومضى على وجهه، وأنا أتبعه لا يكلمني حتى انتهى إلى منزله، فدخل وصفق بابه، ورجعت إلى أهلي، ولم يلبث بعد ذلك يسيراً حتى مات[٥].

٢ ـ أما ما ذكره الملطي من أنه كان رأساً لطائفة من الروحانيين[٦]، فالنصوص الواردة في الحلية تدل على أنَّه سعى لإخراج أي محبة سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة من قلبه من أجل إفراد القلب بمحبة الله وحده، ولكنها لا تدل على أنه كان يسعى من أجل أن يلقى جزاءه في الدنيا بإسقاط التكاليف، وإباحة المحرمات، وإنما تدل على أنه كان يريد ذلك في الآخرة.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٩٣).
(٢) انظر: لسان الميزان (٣/ ١١٨، ١١٩).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ١١٨).
(٤) المنتظم (٨/ ٩٧)، وانظر: الحلية (٦/ ١٧٠).
(٥) انظر: حلية الأولياء (٦/ ١٦٨)، وصفة الصفوة (٢/ ٢٢٥).
(٦) انظر: التنبيه والرد (٩٥).

قال عبد المؤمن الصائغ: دعوت رياحاً ذات ليلة إلى منزلي، ونحن بعبادان، فجاء في السحر، فقربت إليه طعاماً فأصاب منه شيئاً، فقلت: ازدد فما أراك شبعت. قال: فصاح صيحة أفزعني، وقال: كيف أشبع في أيام الدنيا، وشجرة الزقوم طعام الأثيم بين يدي؟[١].

وجاء في حلية الأولياء أن رياحاً يقول: «كما لا تنظر الأبصار إلى شعاع الشمس، كذلك لا تنظر قلوب محبي الدنيا إلى نور الحكمة أبداً»[٢].

وضمّ إليه صبياً من أهله فقبله، فقالت له رابعة: أتحبه؟ قال: نعم، قالت: ما كنت أحسب أن في قلبك موضعاً فارغاً لمحبة غيره ـ تبارك اسمه ـ، فصرخ وخرَّ مغشياً عليه، ثم أفاق وهو يمسح العرق عن وجهه وهو يقول: رحمة منه ـ تعالى ذكره ـ ألقاها في قلوب العباد للأطفال[٣].

ولم يقل أنها محبة فطر الله الناس عليها، لا شيء فيها، وإنما تحاشى ذلك، وقال: رحمة، دلالة على أنه يرى أنه لا بد من إخراج أي حب من القلب مهما كان حتى يتفرغ القلب تماماً لمحبة الله تعالى.

ولا شك أن المحبة الواجبة لله، هي محبة التأله والتعبد، التي فيها التعظيم لله مع الخضوع له، ولا علاقة لها بالمحبة التي فطر الله الناس عليها، مثل محبة الوالد لولده، ومحبة الزوج لزوجته، ومحبة الصديق لصديقه، ومحبة الجائع للطعام، فهذه المحاب وغيرها ليس فيها شيء لذاتها، وإنما تمنع إذا صدت عن واجب، أو أوقعت في محرم.

وهناك إشارات إلى أن أصحاب الزهد البدعي في تلك الفترة وصلوا بالحب الإلهي إلى قضية العشق والغرام، واستبطاء الأيام والليالي من أجل ملاقاة ذلك المعشوق، ولكن هذا الأمر ثابت عن رابعة وليس عن رياح مع أنه كان طرفاً في الحوار.

فقد سئل رياح هل طالت بك الأيام والليالي بالشوق إلى لقاء الله؟ فأحال السؤال إلى رابعة، فسألته: ماذا أجبت؟ فقال: لم أقل نعم فأكذب، ولم أقل لا فأهجن نفسي.

يقول رياح: فسمعت تخريق قميصها من وراء ثوبها، وهي تقول: لكنّي نعم[٤].

وسيأتي في المطلب التالي ـ بمشيئة الله ـ مزيد كلام عن رابعة العدوية فإذا ثبت عنها أنها اتجهت إلى القول بالإباحية، عندئذ نجزم بما قرره الملطي بأن رياحاً كان على رأس تلك الطائفة من الروحانيين الذين دعوا إلى مقام الخلة، الذي تسقط فيه التكاليف، وتباح فيه المحرمات، والله أعلم.

---

(١) الحلية (٦/ ١٦٩).

(٢) المرجع السابق (٦/ ١٦٩)، وانظر: صفة الصفوة (٢/ ٢٢٤).

(٣) انظر: الحلية (٦/ ١٦٩).

(٤) انظر: المرجع السابق(٦/ ١٦٨).

المطلب الثاني عشر

موقف النشار من رابعة العدوية

أولاً: العرض:

١ ـ يرجح النشار أن رابعة العدوية هي رابعة القيسية (المتوفاة عام ١٨٥هـ)، مولاة كانت تعزف على الناي وتغني، وكانت على جانب كبير من الجمال والحسن، وكان أبناء الأغنياء يأتون إليها ويستمعون إلى صوتها، فقد كانت مشهورة بالجمال وحسن الصوت بالغناء، ثم تابت وتوجهت للزهد والعبادة، فاتصلت بالعابدة ميمونة التي أثرت فيها أشد التأثير لا سيما في جانب الحب الإلهي ورضا المحبوب.

٢ ـ يرفض النشار أشد الرفض أن يكون لدى رابعة أو ميمونة فكرة الزواج الروحي بالله مخالفاً الدكتور عبد الرحمٰن بدوي الذي يرى ذلك بناء على قول ميمونة لرابعة: «قومي قد جاء عرس المهتدين، يا من زين عرائس الليل بنور التهجد». وكذلك في رفضها الزواج من عبد الواحد بن زيد.

ويعلل النشار رفضه بأمرين: أحدهما أنه لم ينقل عنهما كلمات العشق، والثاني: أنه لم ينقل عنها القول برؤية الله وإشراقه وتجسده، بالإضافة إلى أن فكرة الزواج الإلهي غير موجودة في أوساط الصوفية.

٣ ـ يرجح النشار أن رابعة كانت زاهدة عابدة خاشعة، تركت الدنيا تركاً كلياً من أجل أن يكون الحبيب معها، وكانت تعيب على العباد الاشتغال بالحديث.

وينكر أن تكون قد قالت بالحلول، أو وحدة الوجود، أو الاتحاد، أو الإباحة، رغم أنه يرى أن الأبيات المنسوبة إليها في مقام الله تحتاج إلى دراسة أكثر[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ تعتبر شخصية رابعة العدوية من أغمض الشخصيات، وليس في كتب التراجم الموثوق بها ما يكفي في معرفة حقيقتها، وقد استطاع النشار ببراعة أن يعطي صورة واضحة رغم هذه الصعوبات.

٢ ـ وفِّق النشار حين أثبت لها الزهد الاصطلاحي، بمعنى الانقطاع الكلي عن الدنيا، وإخراج أي حب من القلب سواء كان ذلك حباً جائزاً أو محرماً، ولا يبقى في القلب إلّا حب الله، حتى إنها ترى أن الكلام في ذم الدنيا دليل على حبها.

ذكر الذهبي عن خالد بن خداش أنه قال: سمعت رابعة صالحاً المُرِّي يذكر الدنيا في قصصه فنادته: يا صالح، من أحب شيئاً أكثر من ذكره[(٢)].

وأورد ابن الجوزي عن أزهر بن مروان قوله: دخل على رابعة رياح القيسي، وصالح بن

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ١٩٧ ـ ٢١٤).

(٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ٢٤١).

عبد الجليل، وكلاب فتذاكروا الدنيا فأقبلوا يذمونها، فقالت رابعة: إني لأرى الدنيا بترابيعها في قلوبكم، قالوا: ومن أين توهمت علينا؟

قالت: إنكم نظرتم إلى أقرب الأشياء من قلوبكم فتكلمتم فيه[١].

وقد مرّ بنا في المطلب السابق إنكارها على رياح تقبيله أحد الصبيان من أهله لأنه يحبه، فقالت له: ما كنت أحسب أن في قلبك موضعاً فارغاً لمحبة غيره ـ تبارك اسمه ـ[٢]. ليس في كلام رابعة أو ميمونة أي أثر يدل على فكرة الزواج الروحي بالله ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ كما قال النشار مخالفاً عبد الرحمٰن بدوي، لكنّه أخطأ حين نفى وجود عبارات منقولة عنهما فيها قضية الحب الإلهي الذي يصل إلى مرحلة العشق والخلة.

فهي ترى أنها تعبد الله حباً فيه فحسب، لا خوفاً من عقابه ولا رجاء لرحمته، أو لغرض من أغراض الدنيا أو الآخرة.

ذكر ابن الجوزي عن مسمع بن عاصم ورياح القيسي قالا: شهدنا رابعة وقد أتاها رجل بأربعين ديناراً فقال لها: تستعينين بها على بعض حوائجك، فبكت ثم رفعت رأسها إلى السماء فقالت: هو يعلم أني أستحيي منه أن أسأله الدنيا وهو يملكها، فكيف أريد أن آخذها ممن لا يملكها؟[٣].

وترى أن هناك تبادل حب مع الله، فهي تحبه، وهو يحبها، ويغار عليها ـ تعالى ﷻ عن ذلك ـ أن يرى في قلبها ميلاً لغيره حتى ولو كان للجنة.

قال الكلاباذي: «دخل جماعة على رابعة يعودونها من شكوى فقالوا: ما حالك؟ قالت: والله ما أعرف لعلتي سبباً غير أني عرضت علي الجنة فملت بقلبي إليها، فأحسب أن مولاي غار علي فعاقبني فله العتبى»[٤].

ثم غلت في ذلك حتى صارت تتمثل بأبيات، يمكن أن يفهم منها ما ذكره الملطي من مذهب رياح في الخلة، وأنه عندئذ تباح له المحرمات وتسقط عنه التكاليف، فهي تقول:

«ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت جسمي من أراد جلوسي»[٥]

فهذا البيت يفهم من نصفه الأول القول بالحلول، ومن نصفه الثاني الإباحية. ولكن الذهبي يرى أن هذا الفهم فيه غلو وجهل، ولا شك أن كلام الذهبي صحيح لو لم يكن هناك من القرائن ما يفيد هذا الفهم. وعلى كل حال، فلا شك أنّ رابعة ومن قبلها عبد الواحد بن زيد ورياح يعتبرون البذرة التي انبثق منها التصوف القائم على وحدة الوجود، ويبقى الكلام حول هل كانوا يتكتمون على هذه العقيدة، فتظهر على فلتات ألسنتهم، أم أنهم كانوا على الزهد الاصطلاحي البدعي ولم يصلوا إلى مرحلة التصوف؟.

---

(١) صفة الصفوة (٢/ ٢٥٠).

(٢) انظر: الحلية (٦/ ١٦٩).

(٣) انظر: صفة الصفوة (٢/ ٢٤٩).

(٤) التعرف لمذهب أهل التصوف (١٢١).

(٥) السير (٨/ ٢٤٣).

المبحث الثاني

موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الكوفة

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من الربيع بن خثيم.

المطلب الثاني: موقف النشار من سفيان الثوري.

المطلب الثالث: موقف النشار من داود بن نصير الطائي.

المطلب الرابع: موقف النشار من أويس القرني.

المطلب الخامس: موقف النشار من جابر بن حيان الصوفي.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من الربيع بن خثيم

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن تلامذة عبد الله بن مسعود مثل: مسروق بن عبد الرحمٰن الهمداني، والأسود بن يزيد، وعلقمة بن قيس، يمثلون العبادة التقليدية المأثورة عن الصحابة، بخلاف الربيع بن خثيم فقد وضع أفكاراً جديدة في تاريخ المخبتين، ثم

الصوفية من بعده، وهي: فكرة الصعق، وفكرة الصمت، وفكرة قتل النفس.

فكرة الصعق عند سماع الموعظة، أو رؤية ما يذكر بعذاب النار، يرى النشار أنَّ الربيع هو الذي وضع أساسها في الكوفة. وأمّا فكرة الصمت والاعتزال والوحدة، فقد كان الربيع يجلس المجلس فلا يصدر عنه سوى الكلمة أو الكلمتين.

وأما فكرة قتل النفس فمعناها: مجاهدتها والبكاء على الذنوب والمعاصي حتى كأنه قتل له قتيلاً، فيذكر أن هذه الأفكار الثلاثة هو الذي وضع أساسها.

٢ ـ يذكر النشار أنَّ الربيع وضع نفسه في مرتبة الاستسلام المطلق لإرادة الله، فحين أصابه الفالج، طلب منه أصحابه أن يتداوى، فقال: لقد علمت أن الدواء حق، ولكن ذكرت عاداً وثمود وأصحاب الرس وقروناً بين ذلك كثيراً، كانت فيهم الأوجاع، وكانت لهم الأطباء، فلا المداوي بقي ولا أرى المداوى..

٣ ـ يرى النشار أنه لا أثر في أقوال الربيع وفي حياته لأي أثر خارجي، ففكرة الاعتزال والوحدة انبثقت من عوامل الكوفة السياسية والخارجية، وفكرة الصعق نبعت من أعماقه، وفكرة قتل النفس استند فيها على النصوص القرآنية في النفس اللوامة والنفس المطمئنة، علاوة على أنه لا يوجد نص يثبت اتصاله برهبان أو وقوفه على صومعة[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ يسمِّي النشار أبا يزيد الربيع بن خثيم الثوري الكوفي، بالربيع بن الخيثم، فلا أدري أهو خطأ مطبعي كان معه في جميع الصفحات، أم هو التباس وتوهم؛ لأني لم أجد أحداً ممن ترجم له ذكر هذا الاسم لأبيه[(٢)].

٢ ـ أخطأ النشار خطأً فادحاً في حق الربيع حين اعتبر بكاءه من خشية الله، وصمته عن الكلام فيما لا فائدة فيه، أساساً لأفكار مبتدعة، نادى بها الحلاج أو غيره، ووضع لها تسميات توهم القارئ صحة هذه الاستنتاجات، فسماها: فكرة قتل النفس، وفكرة الصمت، وفكرة الصعق، وكل ذلك لا صحة له.

إنَّ الربيع بن خثيم من تلامذة عبد الله بن مسعود المقربين إليه، وقد سار على المنهج الذي رسمه له، متبعاً في ذلك رسول الله ﷺ وصحبه الكرام، ولم يعرف عن الربيع ابتداع أو بوادر ابتداع، بل كان في عبادته وزهده على منهج أهل السنة والجماعة.

قال يحيى بن معين عندما سئل عنه فيما ذكره ابن حجر: «لا يسأل عن مثله»[(٣)].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٢٢٩ ـ ٢٣٤).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (٣/ ٢٣٥)، مشاهير علماء الأمصار (١٢٥)، الكاشف (١/ ٢٣٥)، الوافي بالوفيات (١٤/ ٥٦)، سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٥٨)، تهذيب التهذيب (٣/ ٢٤٢).

(٣) تهذيب التهذيب (٣/ ٢٤٢).

وقال العجلي عنه: «تابعي، ثقة»[١].

وقال عنه الذهبي: «ورع، قانت، مخبت، رباني، حجة»[٢].

وقد ذكر أبو عبيدة بن عبد الله بن مسعود أن ابن مسعود كان يقول له: «يا أبا يزيد، لو رآك رسول الله ﷺ لأحبك، وما رأيتك إلّا ذكرت المخبتين». وكان إذا دخل عليه الربيع لم يأذن لأحد بالدخول حتى يفرغ كل واحد من صاحبه[٣].

وأما فكرة الصمت فليست بالصورة التي ذكرها النشار، وهي الإمساك عن الكلام مدة معينة، بل كان الربيع يصمت عن الكلام فيما لا يعنيه، ويتكلم بالخير ولا يصمت عنه، وهذا أدب نبوي أدّب به النبي ﷺ صحابته، وأدب به الصحابة التابعين، فلم يكن في الأمر ابتداع أو تأسيس له.

أورد الذهبي أقوال بعض أصحاب الربيع عنه: «ما أرى الربيع بن خثيم تكلّم بكلام منذ عشرين سنة إلا كلمة تصعد.

وعن بعضهم قال: صحبت الربيع عشرين عاماً ما سمعت منه كلمة تعاب.

وقال بعضهم: جالست الربيع بن خثيم سنين، فما سألني عن شيء مما فيه الناس إلّا أنه قال لي مرة: أمُّك حية؟»[٤].

وكذلك فكرة قتل النفس، ليست بالصورة التي ذكرها، وإنما كان يبكي من خشية الله حتى ظنت أمه أنه قد أجرم جرماً عظيماً كأنه قتل نفساً بغير حق، فقال: إنه قتل نفسه، أي بالتقصير في طاعة الله[٥].

وكذلك فكرة الصعق، هذه لو ثبتت عنه، فقد شهدها ابن مسعود فورود تلك الموعظة القوية على قلبه، فما استطاع أن يتحملها فغشي عليه[٦]، هذا حال لا شيء فيه، وإن كان أنقص من حال الصحابة.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «والذي عليه جمهور العلماء أن الواحد من هؤلاء إذا كان مغلوباً عليه لم ينكر عليه، وإن كان حال الثابت أكمل منه، ولهذا لمّا سئل الإمام أحمد عن هذا، فقال: قرئ على يحيى بن سعيد القطان فغشي عليه، ولو قدر أحد أن يدفع هذا عن نفسه لدفعه يحيى بن سعيد، فما رأيت أعقل منه، ونحو هذا.. لكن الأحوال التي كانت في الصحابة هي المذكورة في القرآن وهي: وجل القلوب، ودموع العين، واقشعرار

---

(١) تهذيب التهذيب (٣/ ٢٤٢).

(٢) الكاشف (١/ ٢٣٥).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٥٨)، البداية والنهاية (٨/ ٢١٧).

(٤) سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٥٩).

(٥) انظر: الحلية (٢/ ١١٢).

(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٠٨).

الجلود..»[١].

٣ ـ ألمح النشار بأن الربيع كان جبرياً بقوله كان مستسلماً استسلاماً مطلقاً للإرادة الإلهية، وهذه إلماحة خاطئة، وإنما آثر الصبر على المرض لشعوره بأن علته التداوي منها وعدم التداوي سواء، ففضل رَحِمَهُ اللَّهُ الصبر على ذلك، ولم يذكر الجبر، وإنما قال: لا حاجة لي فيه[٢].

٤ ـ أحسن النشار حين برأ الربيع عن أن يكون له مصادر خارجية تلقى منها طريقته في الزهد والورع، غير كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، واللذين تلقاهما من الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وإن كان أساء إليه عندما نسب له تلك الأفكار بتلك الصورة الموحية أنه كان أرضاً خصبة لاستنبات الزهد البدعي، ومن ثم مذهب التصوف.

المطلب الثاني

موقف النشار من سفيان الثوري

أولاً: العرض:

١ ـ يعد النشار أبا عبد الله سفيان بن سعيد الثوري (المتوفي عام ١٦١هـ)، من أوائل المتصوفة، وهو أول من وضع مصطلح الزهد علماً على جماعة تتميز عن العباد وعن القراء، وتقابل الفقهاء والعلماء والمحدثين.

يقول: «وفي هذه المدرسة ـ يعني: مدرسة عبد الله بن مسعود ـ ظهر ثلاثة من كبار العباد، بل الزهاد، وهم: سفيان الثوري، وداود الطائي، والفضيل بن عياض، ويمثل الثلاثة تطور مدرسة عبد الله بن مسعود من دور العبادة إلى دور الزهد، أو بمعنى أدق: يمثلون أوائل التصوف»[٣].

ويقول: «ولقد نشأت الفكرة الزهدية على يد ثلاثة من كبار العباد، كما قلنا من قبل.. وسنرى أنهم ـ وتدريجياً ـ أسلموا الحياة الروحية الإسلامية إلى دائرة التصوف البحت»[٤].

٢ ـ يرى النشار أن سفيان مرّ بمرحلتين في حياته:

المرحلة الأولى: مرحلة الحديث، ولقد برع في هذا العلم حتى لُقِّب بأمير المؤمنين في الحديث، وكانت له رحلات لجمع الحديث وروايته.

---

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٨/١١).

(٢) انظر: الحلية (٢/١٠٥).

(٣) نشأة الفكر (٣/٢٣٨).

(٤) المرجع السابق (٣/٢٣٩).

المرحلة الثانية: مرحلة العبادة، أو بمعنى أدق مرحلة الزهد، وفي هذه المرحلة رأى سفيان ـ كما يقول النشار ـ: «أن الحديث ليس عدة المؤمن، وأن الناس إنما يتخذونه لمطالب الدنيا».

وقد رؤيت له رؤيا في المنام بعد موته، يخبر فيها أن الله عفا عنه حتى طلب الحديث[١].

يرى أنه في هذه المرحلة سار في ركابه إبراهيم بن أدهم الصوفي الخراساني[٢]، وأثر فيه أبو هاشم الصوفي، وبنت أم حسان الأسدية، ورابعة العدوية[٣]، وبذلك تخلى عن المرحلة الأولى من حياته.

إذن فهو يرى أنه توجه للزهد لعاملين: نفسي حين أدرك أن طلب الحديث كان للدنيا، والعامل الآخر هو: مقابلاته المتعددة لعباد المسلمين في الكوفة[٤].

٣ ـ يذكر النشار أن حقيقة الزهد عند سفيان تقوم على ثلاثة عناصر: التقوى واليقين وسقوط المنزلة، ويعلل عدم قبوله القضاء للمهدي بذلك، فهو يرى أن الزهد الحقيقي يكون في عدم قبول الرئاسة.

ويذكر أن الزهد انتهى بسفيان إلى الزهد في الناس، وأول ذلك الزهد في نفسك[٥].

٤ ـ ينكر النشار القول بزيدية سفيان، بمعنى دخوله في نظام شيعي معين، وإنما كان كوفياً، أحب علياً كما أحب الشيخين، بل إنه أحب عثمان.

ولكن النشار يرى أن سفيان كان يُفَضِّل علياً على أبي بكر وعمر.

ثانياً: النقد:

١ ـ استطاع النشار ببراعة نادرة أن يرسم صورة لسفيان الثوري، تقنع كلّ من رآها، بأنّ سفيان الثوري يقف في قمة التصوف، وأن طريق التصوف هو الطريق الحق الموصل إلى الله تعالى.

فها هو سفيان يطلب الحديث مدة ثم لا يجد فيه عدة المؤمن من أجل التزود للآخرة، فيتركه، ويتوجه للعبادة، والانقطاع عن الدنيا بالكلية، ويزهد في المناصب والرئاسات، بل ويزهد في الناس، بل يزهد حتى في نفسه، ويجد في ذلك بغيته، وتنفتح له أبواب الحكمة والمعرفة، ويصل إلى مرتبة الخلة.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٢٤١).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤١، ٢٤٢).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤٦، ٢٤٧).
(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤٣).
(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤٢، ٢٤٣).

أقول: هذه صورة خيالية مخالفة للصورة الحقيقية لسفيان الثوري، أمير المؤمنين في الحديث، العالم الفقيه، العامل بعلمه، والآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، والمحذر من البدع، والمحذر من استخدام العلم الشرعي وسيلة لنيل الدنيا.

لم يترك سفيان طلب الحديث والدعوة إلى العلم الشرعي، وإنما كان يذم طلب الحديث من أجل الدنيا والمناصب.

ذكر الذهبي أنه: «قيل لسفيان الثوري: إلى متى تطلب الحديث؟ قال: وأي خير أنا فيه خير من الحديث فأصير إليه؟، إن الحديث خير علوم الدنيا»[(١)].

وذكر عنه القول: «إن أقبح الرعية أن يطلب الدنيا بعمل الآخرة»[(٢)].

والقول: «زينوا العمل والحديث بأنفسكم، ولا تتزينوا به»[(٣)].

فهذا هو الموقف الحقيقي لسفيان من الحديث، والصورة الصادقة عنه، إنه يدعو إلى طلب العلم الشرعي القائم على القرآن والحديث، ولكنه ينهى أن يكون الهدف من طلب الحديث المراءاة وطلب السمعة، وهذا الذي كان يخافه على نفسه ويحذر منه تلامذته، ويذكر أن بعض الطلبة طلبوا به الدنيا.

ولذلك يقول كما ذكر الذهبي: «ما عمل أفضل من الحديث إذا صحت فيه النية»[(٤)].

ويقول الذهبي موضحاً الحقيقة: «حبُّ ذات الحديث، والعمل به لله مطلوب من زاد المعاد، وحب روايته وعواليه، والتكثر بمعرفته وفهمه مذموم مخوف، فهو الذي خاف منه سفيان والقطان وأهل المراقبة، فإن كثيراً من ذلك وبال على المحدث.

وأمّا قول سفيان: ما أخاف على نفسي غير الحديث. فقيل: لأنه كان يحدث عن الضعفاء، وكان يدلس عنهم، وقيل: لأنه كان يخاف من الشهوة أو الشهرة وعدم النية في بعض الأحايين»[(٥)].

فقول النشار أنه تخلى عن المرحلة الأولى من حياته أمر ظني لاحتمال أن يكون المراد ما أشار إليه الذهبي، وهذا هو الحق.

٢ ـ يعتبر القول بأن سفيان من أوائل المتصوفة، الذين نقلوا الحياة الروحية في الإسلام من العبادة إلى الزهد الاصطلاحي، الذي معناه: ترك الدنيا بالكلية مما يعد تمهيداً لظهور التصوف تهمة شنيعة قذف بها النشار سفيان الثوري، المحذر من البدع، والناهي عن التفرق، والآمر بالسنة، والسائر على منهج الرسول ﷺ وصحبه الكرام. يؤكد بطلان ما

---

(١) سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٤٢، ٢٤٣).
(٢) المرجع السابق (٧/ ٢٤٣).
(٣) المرجع السابق (٧/ ٢٤٤).
(٤) المرجع السابق (٧/ ٢٥٦).
(٥) المرجع السابق (٧/ ٢٧٤).

ذهب إليه النشار ما ثبت عن سفيان من أقوال وأفعال تدل على أنه في عبادته وزهده وورعه لم يخرج عن السنة، ولم يأمر بترك الدنيا بالكلية، ولم يأمر بترك الجمع والجماعات، ولم يأمر باعتزال الناس، وترك التكسب، بل كان يأمر بالكد والاكتساب حتى لا يحتاج الإنسان إلى المخلوقين.

يقول سفيان ـ فيما أورده الذهبي ـ: «لأن أخلف عشرة آلاف درهم، يحاسبني الله عليها أحب إليّ من أن أحتاج إلى الناس»[١].

وأورد عنه القول: «كان المال فيما مضى يكره، فأما اليوم فهو ترس المؤمن»[٢].

لذلك فحقيقة الزهد عنده هو ما عرفه من خلال أحاديث المصطفى ﷺ التي حفظها ورواها.

يقول ـ كما في السير ـ: «ليس الزهد بأكل الغليظ، ولبس الخشن، ولكن قصر الأمل وارتقاب الموت»[٣].

ويقول ـ كما في السير ـ: «الزهد زهدان: زهد فريضة، وزهد نافلة، فالفرض أن تدع الفخر والكبر والعلو والرياء والسمعة والتزين للناس، وأما زهد النافلة فأن تدع ما أعطاك الله من الحلال، فإذا تركت شيئاً من ذلك صار فريضة عليك ألا تتركه إلا لله»[٤].

ويقول ـ كما ذكره الذهبي: «أحب أن يكون صاحب العلم في كفاية، فإن الآفات إليه أسرع، والألسنة إليه أسرع»[٥].

ويقول ـ كما ذكره الذهبي أيضاً ـ: «ما رأيت الزهد في شيء أقل منه في الرئاسة، ترى الرجل يزهد في المطعم والمشرب والمال والثياب، فإن نوزع الرئاسة حامى عليها وعادى»[٦].

وقد كان يأمر طلبة العلم بعدم الدخول على الأمراء، والأكل من أموالهم لا لأنه لا يرى لهم طاعة، وإنما من أجل أن يستمروا في أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر؛ لأنهم لو قبلوا عطاياهم، فإنهم سيكفوا عن نصحهم.

يقول ـ كما في الحلية ـ: «والله ما يمنعني من إتيانهم أني لا أرى لهم طاعة، ولكني رجل أحب الطعام الطيب فأخاف أن يفسدوني»[٧].

---

(١) سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٤١).
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) المرجع السابق (٧/ ٢٤٣).
(٤) المرجع السابق (٧/ ٢٤٤).
(٥) المرجع السابق (٧/ ٢٥٤).
(٦) المرجع السابق (٧/ ٢٦٢).
(٧) الحلية (٧/ ١٤٠).

ويقول ـ كما في الحلية أيضاً ـ: «إن الرجل ليستعير من السلاطين: الدابة والسرج أو اللجام فيتغير قلبه لهم»[١]. وكان ينهى عن مجالسة أهل البدع، ونشر بدعهم، يقول ـ كما ذكر الذهبي ـ: «من أصغى بسمعه إلى صاحب بدعة، وهو يعلم، خرج من عصمة الله ووكل إلى نفسه»[٢].

ويقول ـ كما في السير ـ: «من سمع ببدعة فلا يحكها لجلسائه، لا يلقها في قلوبهم»[٣].

٣ ـ أحسن النشار حين نفى عن سفيان السير على منهج الزيدية ولكنّه أساء إليه غاية الإساءة، حين ذكر بأنه كان يفضل علياً على أبي بكر وعمر، وهذا مصادم بشكل صريح لما كان يقوله سفيان، بل كان يعتبر تقديم علي على أبي بكر وعمر من العقائد الفاسدة والتي قد تؤدي بصاحبها إلى الكفر، فكيف يجرؤ النشار على اتهامه بذلك؟ ولكنه كان يفضل علياً على عثمان، وهذه المسألة محل خلاف بين أهل السنة والجماعة، وإن كان استقر رأيهم على ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة. أورد الذهبي في سير أعلام النبلاء عن أبي بكر بن عياش قال: «كان سفيان ينكر على من يقول العبادات ليست من الإيمان، وعلى من يقدم على أبي بكر وعمر أحداً من الصحابة، إلا أنه كان يقدم علياً على عثمان»[٤].

وأورد عنه القول: «إن قوماً يقولون: لا نقول لأبي بكر وعمر إلا خيراً، ولكن علي أولى بالخلافة منهما، فمن قال ذلك فقد خطأ أبا بكر وعمر وعلياً والمهاجرين والأنصار، ولا أدري ترتفع مع هذا أعمالهم إلى السماء؟»[٥].

أخيراً، فإن سفيان الثوري بريء من البدع ومن أهلها، عالمٌ بالحديث عاملٌ به، زاهدٌ في الدنيا على منهج النبي ﷺ وصحبه الكرام، ولم يثبت أنه تتلمذ على أهل البدع، وسمع منهم المواعظ والنصائح، كما ذكر النشار فضلاً عن أن يكون تأثر بهم[٦].

المطلب الثالث

موقف النشار من داود بن نصير الطائي

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن داود بن نصير الطائي (المتوفىٰ عام ١٦٥هـ)، قد أظهر فكرة الزهد

(١) الحلية (٧/ ٣٧).
(٢) سير أعلام النبلاء (٧/ ٢٦١).
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) المرجع السابق (٧/ ٢٥٢).
(٥) المرجع السابق (٧/ ٢٥٣).
(٦) انظر: ثناء العلماء عليه في لسان الميزان (٨/ ٣٦٦)، وتاريخ بغداد (٩/ ١٥٣)، وتهذيب التهذيب (٤/ ١١١).

عالية على الفقه في الكوفة، ولذا فقد اعتبرته كتب النصوص أول الزهاد الرسميين في العالم الإسلامي.

٢ ـ يذكر النشار أنّ زهد داود الطائي يعود لعدة أسباب:

أ ـ تنبيه أستاذه أبي حنيفة إلى فكرة العمل بالعلم.

ب ـ حصول مواقف متعددة له عند القبور، منها أنه سمع نائحة تقول:

بأي خديك تبدى البلى وأي عينيك إذا سالا

جـ ـ موقفه مع الوزير حميد الطوسي، وقد كان على معرفة به، فعندما مرَّ الوزير ببغداد يوماً، دفع الحرس داود عن طريق الوزير، فقال داود: أف لدنيا سبقك بها حميد.

٣ ـ يرى النشار أن داود اعتمد في زهده على العزلة والوحدة، والامتناع عن الزواج، والانقطاع الكلي عن الدنيا، مع عدم ترك الصلاة في الجماعة، وبهذا يرى أنه في زهده لم يتأثر بأي آثار مسيحية.

وذكر أنه تدرج في العزلة، فدرّب نفسه على الصمت عن المسائل في مجلس شيخه مدة سنة، ثم لزم البيت وأخذ في الجهد والعبادة، وترك الانشغال بالعلم، وقام بإغراق كتبه في الفرات[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ إن النشار على دراية تامة بأن الزهد الشرعي لا علاقة له البتة بالتصوف، بخلاف الزهد البدعي، فقد كان الأرض الخصبة التي نبتت فيه، لذا فإنه يقول عن داود الطائي بأنه أول الزهاد الرسميين، يعني به الزهد البدعي، بخلاف من سبقه فليسوا كذلك، وإنما ينتحلهم المتصوفة انتحالاً.

٢ ـ ليست هناك معلومات مؤكدة تدل على كون داود بن نصير سلك طريق الزهد البدعي، فقد أشار المترجمون المتحرون للدقة في النقل[(٢)] أنه انقطع للعبادة مع ملازمة الصلاة في الجماعة، بعد أن حصَّل علماً يبصر به طريقه، ولذا فقد وثقه كثير من المحدثين.

يقول ابن حبان عنه: «داود بن نصير الطائي، العابد، أبو سليمان، ممن تخلى وتزهد، وتجرد فتعبد، وقنع بلزوم الفقر الجهيد، والحمل على النفس بالجهد الشديد»[(٣)].

وقال عنه ابن معين: «ثقة»[(٤)].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٢٤٨ ـ ٢٥١).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (٣/ ٢١١)، مشاهير علماء الأمصار (٢٠٠)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٢٠٣)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ٤٢٢).

(٣) مشاهير علماء الأمصار (٢٠٠).

(٤) الكاشف (١/ ٢٢٥)، وتهذيب التهذيب (٣/ ٢٠٣).

وقال عنه ابن عيينة: «كان داود ممن علم وفقه ثم أقبل على العبادة»[١].

وكان الثوري إذا ذكره قال: «أبصر الطائي أمره»[٢].

وقال عطاء بن مسلم ـ فيما ذكره ابن حجر ـ: «كنّا ندخل على داود الطائي فلم يكن في بيته إلا بارية ولبنة يضع رأسه عليها، وإجانة فيها خبز، ومطهرة يتوضأ منها، ومنها يشرب»[٣].

وأمَّا أنَّه قام بدفن كتبه، أو إغراقها في نهر الفرات، وأنَّه كان يصوم عن الكلام، ولا يجيب على مسائل العلم الشرعي، وأنه قام بالعزلة على الطريقة الصوفية، فهذه الأمور ذكرت عنه في حلية الأولياء وفي كتب الصوفية، ويمكن أن تفهم بغير الوجه الذي أرادوه، ولكن من الثابت عنه أنه قد انقطع للعبادة، وترك مجالس العلم رغبة في العمل بعمله، وترك الزواج، وترك العمل بالتجارة اكتفاء بما ورثه من مال، وقنع باليسير، وترك لذيذ الطيبات من الطعام والشراب، ولا شك أن في مثل هذه الأمور قسوة على النفس، وخروج عن حد الاعتدال، ومجانبة لما كان عليه هدي رسول الله ﷺ من مخالطة الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وزواجه بالنساء وأكله من الطيبات، ونحو ذلك، ولا شك أن حصول مثل هذا الغلو يكون بذرة فيما بعد للزهد البدعي، وللتصوف المحمّل بالعقائد الغالية.

وفيما يلي ذكر بعض النصوص مع التعليق اليسير عليها:

يقول الذهبي عن داود: «كان من كبار أئمة الفقه والرأي، برع في العلم بأبي حنيفة، ثم أقبل على شأنه، ولزم الصمت، وآثر الخمول، وفرّ بدينه»[٤].

وقال عنه ابن عيينة ـ فيما ذكره الذهبي ـ: «كان داود ممن علم وفقه، ونفذ في الكلام، فحذف إنساناً، فقال أبو حنيفة: يا أبا سليمان طال لسانك ويدك، فاختلف بعد ذلك سنة لا يسأل ولا يجيب»[٥].

وفي هذا النص دلالة على أن فعله ذلك كان مجازاة لنفسه على طول لسانه ويده على الناس، فآثر تأديب نفسه بعدم الدخول في مجادلة أو مخالطة، فاعتزل الناس فيما بعد.

وقد أورد ابن الجوزي أنه عاش عشرين سنة بثلاثمائة درهم كان ينفقها على نفسه، ولم يكن يقبل الصدقة عليه من أحد[٦].

---

(١) تهذيب التهذيب (٣/ ٢٠٣).

(٢) المرجع السابق نفسه.

(٣) المرجع السابق(٣/ ٢٠٣)..

(٤) سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٢٣)، وانظر: العبر (١/ ١٨٣).

(٥) سير أعلام النبلاء (٧/ ٤٢٣).

(٦) انظر: المنتظم (٨/ ٢٧٩)، وتاريخ بغداد (٨/ ٣٤٥).

وأما في الحلية، فقد ورد أنه صمت عن إجابة المسائل، وأغرق كتبه في الفرات، وسجن نفسه في المنزل، وكان يعتبر الدنيا دار مأتم، وكان يصلي مع الجماعة فإذا سلّم الإمام جاء مسرعاً كأنه رجل هارب حتى يدخل بيته، وفيه أنه قاوم شهوة النساء سنة حتى ذهبت شهوتهن من قلبه(١).

إذن، يمكن القول بأنّ داود بن نصير الطائي، كان بداية رسمية ـ كما يعبر النشار ـ للسير بالزهد الشرعي نحو الزهد البدعي، دون أن تكون هناك أي مؤثرات خارجية من نصرانية أو يهودية أو بوذية، وإنما كان السبب في ذلك عوامل نفسية، ومحاولة للعمل بالعلم في العبادة، والعزلة عن الناس من أجل كف أذى اليد واللسان عنهم، والتخلص من شواغل الدنيا من زوجة وعمل والتشديد على النفس وحرمانها من طيبات المآكل والمشارب والملابس والمساكن والمراكب حتى لا تركن للدنيا، وتشتاق للآخرة، ونحو ذلك، وكل ذلك بلا شك خروج عن منهج النبي ﷺ وصحبه الكرام في الزهد الحقيقي في الدنيا وفي الناس.

المطلب الرابع

موقف النشار من أويس القرني

أولاً: العرض:

١ ـ يعتبر النشار أويس بن عامر القرني أسطورة التصوف، ويذكر الخلاف في اسم أبيه هل هو عامر أو أنيس أو حليس، ولم يرجح شيئاً.

٢ ـ يذكر النشار تبشير النبي ﷺ بأويس، وذكر صفاته، ومنها أنه متزر بإزار صوف ورداء صوف، وذكر فضائله، ومنها: أنه يشفع يوم القيامة في مثل ربيعة ومضر، وأنه أمر عمر وعلياً إذا لقياه أن يطلبا منه أن يستغفر لهما، ويرى في مثل هذه الرواية صورة قطب الغوث التي انتشرت عند الصوفية فيما بعد، فلو صحت لكانت الفكرة لها أصل إسلامي.

ويذكر أن عمر وعلياً ظلا يطلبانه عشر سنين حتى وجداه في حجيج أهل اليمن من القرنيين، وشهدا بأنه أويس الذي جاءت صفته في الحديث، وطلبا منه الاستغفار ثم اختفى، بعد أن وقف أمير المؤمنين منه موقف التلميذ من الأستاذ، أو موقف موسى من الخضر، أو موقف الفقه من التصوف.

ثم يتساءل هل هذه القصة كلها حق، أم هي أسطورة من أساطير المتصوفة؟ ولا يرجح شيئاً، إلا أنه يومئ إلى كونها بعيدة عن الحقيقة، بقوله: «هذه هي القصة الصوفية الأسطورية لأويس القرني، ولكن المصادر تمدنا بصورة أخرى قد تكون أقرب إلى

(١) انظر: (٧/٣٠٩ ـ ٣٢٩).

الحقيقة، هي[1] أن أويساً القرني كان من عباد الكوفة، يسير فيها متزراً بطمرين، يسخر منه الناس ولا يؤبه به».

ويذكر أنه كان يتصدق كل ليلة بما في بيته من الثياب والطعام، وينأى عن الحديث ولا يقبل القضاء، ولا الفتوى لانشغاله بالعبادة.

٣ ـ يرجح النشار أن أويساً أدرك عهد النبوة ولكن لم ير النبي ﷺ، منعه من السفر إليه بره بأمه، وقد وصل إلى الرسول ﷺ خبر تعبده وزهده.

٤ ـ يرى النشار أن أويساً كان شيعياً مقتصداً، يؤمن بأحقية علي بالخلافة قبل الشيخين، ويستدل على ذلك بترجيح وفاته في جيش علي يوم صفين.

٥ ـ لا يرى النشار أي ظلال من آثار خارجية لا مسيحية ولا ثنوية في حياة أويس، فلبس الصوف كان عادة الرعاة من العرب، وفكرة الغوثية أو القطبية صورت على منوال قصة قرآنية، يعني قصة موسى مع الخضر[2].

ثانياً: النقد:

١ ـ تعتبر شخصية أويس القرني من أغمض الشخصيات رغم شهرتها، وقد استطاع الصوفية ببراعة أن يجعلوا منها نموذجاً للشخصية التي يدعون إليها، وقد حكاها بعض أهل الحديث في كتبهم دون تعليق عليها، مما جعل هذا الفكر الصوفي، وهذا النموذج يكون له رواج بين أهل السنة والجماعة؛ لأن النبي ﷺ مدح صاحبه، وجعله خير التابعين، وأمر خير الصحابة بأن يطلبوا منه الاستغفار، وبالتالي فإن حاله وشأنه في زهده وتعبده خير حال وخير شأن.

٢ ـ جاء في مسند الإمام أحمد من زيادات ابنه عبد الله عن أسير بن جابر قال: لما أقبل أهل اليمن جعل عمر رضي الله عنه يستقرئ الرفاق، فيقول: هل فيكم أحد من قرن؟ حتى أتى قرن، فقال: من أنتم؟ قالوا: قرن، فوقع زمام عمر رضي الله عنه أو زمام أويس، فناوله أحدهما الآخر، فعرفه، فقال عمر: ما اسمك؟ قال: أنا أويس، فقال: هل لك والدة، قال: نعم، قال: فهل كان بك من البياض شيء، قال: نعم، فدعوت الله فأذهبه عني إلا موضع الدرهم من سرتي لأذكر به ربي، قال له عمر: استغفر لي، قال: أنت أحق أن تستغفر لي، أنت صاحب رسول الله ﷺ. فقال عمر رضي الله عنه إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**إن خير التابعين رجل يقال له أويس، وله والدة، وكان به بياض فدعا الله** عز وجل **فأذهبه عنه إلا موضع الدرهم في سرته**»، فاستغفر له، ثم دخل غمار الناس، فلم يدر أين وقع.

قال: فقدم الكوفة، قال: وكنا نجتمع حلقة فنذكر الله وكان يجلس معنا، فكنا إذا ذكر

(١) في الأصل: هو.
(٢) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٢٥٢ ـ ٢٥٥).

هو وقع حديثه من قلوبنا موقعاً لا يقع[١] حديث غيره»[٢].

وقد أخرجه مسلم وزاد: «**فمن لقيه منكم فليستغفر لكم**» وفي رواية: «**فمروه فليستغفر لكم**». وفي رواية ثالثة أن الرسول ﷺ قال لعمر: «**فإن استطعت أن يستغفر لك فافعل**».

فطلب منه عمر أن يستغفر له، فاستغفر له..

قال: «فلما كان من العام المقبل حج رجل من أشرافهم، فوافق عمر فسأله عن أويس، قال: تركته رثَّ البيت، قليل المتاع، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**يأتي عليكم أويس بن عامر مع أمداد من أهل اليمن من مراد من قرن، كان به برص فبرأ منه إلا موضع درهم، له والدة هو بها بر، لو أقسم على الله لأبره**»، فإن استطعت أن يستغفر لك فافعل.

فأتى أويساً فقال: استغفر لي، قال: أنت أحدث عهد بسفر صالح، فاستغفر لي، قال: استغفر لي، قال: لقيت عمر؟ قال: نعم، فاستغفر له، ففطن له الناس، فانطلق على وجهه.

قال أسير: وكسوته بردة، فكان كلما رآه إنسان قال: من أين لأويس هذه البردة؟»[٣].

هذا الحديث فيه إشكال في سنده، وإشكالات عديدة في متنه فأما السند، فقد تفرد بروايته أسير بن جابر، قاله الذهبي في السير[٤].

وأسير يقال له يسير بن عمرو بن جابر الكوفي، قال عنه ابن حزم: ليس بالقوي[٥].

وأما الإشكالات في متنه فكثيرة منها:

أ ـ أنّه وصفه بأنه خير التابعين، ولم يقل خير من الصحابة، ومع هذا ففي القصة يأمر النبي ﷺ عمر أن يطلب منه أن يستغفر الله له، مما يدل على أنه خير من عمر.

ب ـ ويوجد في المتن اضطراب، فتارة يجعل طلب الاستغفار منه من قول النبي ﷺ، وتارة من قول عمر، وتارة يطلب من الصحابة جميعاً أن يطلبوا منه الاستغفار لهم، وتارة يطلب من عمر.

ج ـ سياق القصة يدل على أن الرجل كان معروفاً في قومه، ومع هذا فقد سأل شعبة عنه عمرو بن مرة القرني الكوفي المرادي وهو من أشراف مراد فلم يعرفه في قومه، كما قال ابن حزم[٦]. وكذلك كان الإمام مالك ينكر أويساً[٧]. ولوجود هذه الإشكالات في

---

(١) هكذا في الأصل، ولعلها: لا يقعه.
(٢) مسند الإمام أحمد (١/ ٣٨،٣٩).
(٣) صحيح مسلم (٤/ ١٩٦٨)، ح(٢٥٤٢).
(٤) انظر: (٤/ ٢٢).
(٥) انظر: الفصل (٤/ ٢٢٧).
(٦) انظر: المرجع السابق (٤/ ٢٢٧، ٢٢٨).
(٧) انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٣٢، ٣٣).

السند والمتن فقد حكم عليه ابن حزم بعدم الصحة[١].

٣ ـ إن القول بأن الشخصية خيالية بعيد، ولا يعني عدم معرفة عمرو بن مرة له أنه لا وجود له؛ لأنه كان مغموراً في قومه، يسخر منه الناس، ولذلك ـ والله أعلم ـ جعلت له هذه الفضيلة المزعومة حتى يكف الناس عن الاستهزاء والسخرية به[٢].

ولا شك بأن القصة مكذوبة على لسان أسير بن جابر وضعها الصوفية دلالة على مذهبهم الباطل، وعلى منهجهم البدعي القائم على الانقطاع الكلي عن الدنيا، مع لبس الصوف، والعزلة عن الناس، والبعد عن العلم وأهله، ويعيش الإنسان كالمجنون تماماً، وحينئذ يكون صاحب كرامات، ويكون أفضل من أهل العلم والقضاء والجهاد، ويشفع للناس يوم القيامة، ويكون مجاب الدعاء، ونحو ذلك.

وقد لا يكون أويس بالصورة التي ذكروها، بل قد يكون باراً بأمه، وكان به برص، دعا الله فشفاه منه، وليس له شأن غير هذا، ثم جاؤوا وصوروه بصورة قطب الغوث، ووضعوا أحاديث عن النبي ﷺ ومنها:

ما أخرجه الإسماعيلي عن محمد بن محصن أن رسول الله ﷺ قال: «يا عمر، إذا رأيت أويساً القرني، فقل له: فليستغفر لك فإنه يشفع يوم القيامة في مثل ربيعة ومضر، بين كتفيه علامة وضح مثل الدرهم».

قال الذهبي: محمد بن مِحْصَن هو العكاشي: تالف[٣].

وقال عنه البخاري: منكر الحديث.

وقال ابن معين: كذاب.

وقال الدارقطني: متروك يضع.

وقال ابن حبان: شيخ يضع الحديث على الثقات، لا يحل ذكره إلا على سبيل القدح فيه[٤].

ومنها ما جاء في وصفه ـ حين سألوا رسول الله ﷺ عن أويس ـ فقال: «أشهل ذو صهوبة، بعيد بين المنكبين، معتدل القامة.. يتزر بإزار صوف، ورداء صوف، مجهول في أهل الأرض، معروف في السماء، لو أقسم على الله لأبره، ألا وإن تحت منكبه الأيسر لمعة بيضاء...».

قال الذهبي: «وهذا سياق منكر، لعله موضوع»[٥].

---

(١) انظر الفصل (٤/ ٢٢٧).
(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٣، ٢٤).
(٣) انظر: المرجع السابق (٤/ ٢٦، ٢٧).
(٤) انظر: تهذيب التهذيب (٩/ ٤٣٠).
(٥) سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٨).

ومنها ما جاء في زيارة هرم بن حيان له، فعرف اسمه دون معرفة سابقة وبلا معرف، فسأله هرم كيف عرفت اسمي واسم أبي، فقال: «عرفت روحي روحك، حيث كلمت نفسي نفسك؛ لأن الأرواح لها أنس كأنس الأجساد، وإن المؤمنين يتعارفون بروح الله.. وفيها أنه رفض القضاء، والفتيا حتى لا يفتح هذا الباب على نفسه، وفيها أنه نعى الله ﷻ إليه وفاة عمر قبل أن يموت، ويصف عمر بأنه كان صديقه وأخوه وصفيه.

قال الذهبي عن هذه القصة: لم تصح وفيها ما ينكر[(١)].

والمقصود، أن النشار بذكاء بارع ذكر بأن لأويس صورتين، صورة أسطورية وضعها الصوفية، وصورة حقيقية، والصورة الحقيقية هي أنه كان عابداً متصدقاً.

٤ ـ رغم ميل النشار إلى أسطورية تلك الروايات حول أويس القرني إلا أنه يعتمد عليها في إضافة بعض الملامح للصورة الحقيقية التي ارتآها، فيضيف له لبس الصوف، والبعد عن العلم والفتيا والقضاء، وانشغاله بالعبادة، ويتهمه بالتشيع، ويصفه بأنه كان مقتصداً في تشيعه.

لقد أخطأ النشار في تفسير التشيع المعتدل حين ذكر بأنه اعتقاد أحقية علي بالخلافة قبل الشيخين، وهذا لا شك أنه التشيع الغالي، الذي أجمع السلف على إنكاره، وإنما التشيع المقتصد هو تفضيل علي على عثمان مع محبة عثمان رضي الله عنه، وقد تقدم الكلام على هذا.

وأيضاً، الذي ورد في الروايات التي اعتمدها النشار، أنه التقى بعمر وعلي، فسلّم عليهما، وسلّم على عمر، ووصفه بأنه أمير المؤمنين، وفيها أنه كان أخوه وصفيه وصديقه، فكيف يرى أن علياً أحق منه بالخلافة، وهو ظالم له في ذلك، ثم يحبه هذه المحبة العظيمة.

وأيضاً هناك خلاف في السنة التي توفي فيها أويس، والمكان الذي توفي فيه، ولا يعني القول بأنه توفي في صفين مع جيش علي أن يكون من الشيعة الذين يقدمون علياً على الشيخين في الخلافة؛ لأن هناك الكثير ممن قاتل مع علي ولا يقدمه في الخلافة على عثمان فضلاً على الشيخين.

المطلب الخامس

موقف النشار من جابر بن حيان الصوفي

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن أبا موسى جابر بن حيان بن عبد الله الطرسوسي الكوفي، المعروف

(١) سير أعلام النبلاء (٤/ ٢٩).

باسم الصوفي، كان في أول أمره ساحراً، وكان من سمات الساحر التحلي بقوة نفسية، واستعداد روحي معين، لذلك لبس الصوف، وأظهر الزهد والتقشف.

٢ ـ يستنتج النشار من القول بأن ميلاد جابر بن حيان كان في حدود (١٢٠هـ)، أنه كان يعيش في وسط مليء بالسحر، انتشر فيه، واستخدمه غلاة الشيعة للتمويه على العامة، وكان من طبيعة مزاولة السحر القيام بشعائر وطقوس وتصفية النفس والتزهد، لذلك أطلق على هذه المجموعة لقب الصوفية، وكان أولهم هو جابر بن حيان.

إذن فهو يرى أن الصوفية لقب أول ما أطلق على السحرة من الصوفية الغنوصية ثم أطلق على الصوفية السنية، بجامع التأثير في أحوال العالم، لكن الأولون يؤثرون بإمداد الشياطين، وهؤلاء يؤثرون بإمداد إلهي: كرامة لهم.

ويؤكد أنهم سموا صوفية من لبس الصوف، لا من كلمة سوف اليونانية، رغم أنه كان في تلك الفترة يطلق على السحرة حكماء، والحكيم ترجمة للكلمة اليونانية (سوفي).

٣ ـ يرى أن جابر بن حيان شخصية حقيقية اشتغل مع السحر بعلم الصنعة، ويسمى علم الكيمياء، وألّف فيه الكتب العديدة، وكان من الدعاة المقربين للشيعة الأبي هاشمية، ومن خواص جعفر البرمكي[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لقد أحسن النشار في إعطاء صورة جيدة عن جابر بن حيان رغم قلة المصادر المتحدثة عنه، وغموض شخصيته، واختلاف الناس في حقيقة وجوده، وسنة وفاته، ونحو ذلك[٢].

فمما لا شك فيه، أن جابر بن حيان شخصية حقيقية، أصلها من خراسان، ثم انتقل وعاش بالكوفة، له مصنفات عديدة في علوم مختلفة.

يقول ابن النديم: «وقال جماعة من أهل العلم وأكابر الوراقين: إن هذا الرجل ـ يعني جابراً ـ لا أصل له ولا حقيقة، وبعضهم قال: إنه ما صنف ـ وإن كان له حقيقة ـ إلا كتاب الرحمة، وإن هذه المصنفات صنفها الناس ونحلوه إياها، وأنا أقول إن رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب فيصنف كتاباً يحتوي على ألفي ورقة، يتعب قريحته وفكره بإخراجه، ويتعب يده وجسمه بنسخه ثم ينحله لغيره، إمَّا موجوداً أو معدوماً ضرب من الجهل، وإن ذلك لا يستمر على أحد، ولا يدخل تحته من تحلى ساعة واحدة بالعلم، وأي فائدة في هذا وأي عائدة؟ والرجل له حقيقة وأمره أظهر وأشهر وتصنيفاته أعظم وأكثر»[٣].

٢ ـ وفّق النشار حين حدد مولده بعام (١٢٠هـ) تقريباً في بيئة انتشر فيها السحر لدى غلاة الشيعة، ووفق في تصنيفه بأنه من غلاة الشيعة، وكان ساحراً في أول أمره، ويظهر الزهد

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٢٦٩ ـ ٢٧٧).
(٢) انظر: الأعلام (١٠٠ ـ ١٠٢).
(٣) الفهرست (٤٣٥).

والتقشف، تمويهاً على العوام، ولأن السحر كان يقتضي ممارسة بعض الطقوس والأعمال الروحية، وأشار إلى أن هذا الصنف من السحرة كانوا يطلقون على أنفسهم الحكماء.

ثم أجاد حين بيّن أن جابراً أيضاً اهتم بعلم الكيمياء ويسمى بعلم الصنعة، وهو العلم المهتم بصناعة الذهب والفضة من غير معادنها، وكان يطلق على هذا الصنف الحكماء أيضاً[(١)].

إذن فجابر بن حيان كان يلقب بالحكيم لتعامله بالسحر ولتعلمه الكيمياء.

ذكر ابن خلدون أن جابر بن حيان من إبداعه في علم الكيمياء صار يسمى هذا العلم بعلم جابر، وذكر أن له فيه سبعين رسالة، وأشار إلى أن هذا العلم كان يطلق على صاحبه الحكيم، وكذلك علم السحر بقوله: «وكتب فيها ـ أي علم الصنعة ـ مسلمة المجريطي من حكماء الأندلس كتابه الذي سمّاه رتبة الحكيم، وجعله قريناً لكتابه الآخر في السحر والطلسمات الذي سمّاه غاية الحكيم، رغم أن هاتين الصناعتين هما نتيجتان للحكمة، وثمرتان للعلوم، ومن لم يقف عليهما فهو فاقد ثمرة العلم والحكمة أجمع»[(٢)].

٣ ـ حاد النشار عن نتيجة بحثه العلمي الرائع حين أثبت أن جابر بن حيان كان يلقب بالحكيم من أجل مهارته في السحر وفي علم الصنعة، وكان لا بد له من ممارسة بعض الطقوس الروحية، وإظهار الزهد والتقشف، ولأن الحكيم كان ترجمة للكلمة اليونانية سوف، فقد أطلق عليه السوفي أي الحكيم، ثم أشبعت السين في العربية فصارت صاداً، فقيل: الصوفي وهو أول من أطلق عليه هذا اللقب.

فكانت النتيجة أن كلمة صوفي أصلها سوفي أي الحكيم، فظن بعض الناس أنها من الصوف؛ لأن أولئك الحكماء كانوا يلبسون الصوف أيضاً إظهاراً للزهد والتقشف.

ولكن النشار رفض هذه النتيجة حتى لا يقال بأن أصل التصوف كان خارجاً عن الإسلام، قادماً من الهند، ومن فلاسفة اليونان، وقد تقدم في مبحث سابق الإشارة إلى كلام البيروني في هذه المسألة، وناقشناها بشيء من التفصيل.

وأيضاً، فقد أشار إشارة رائعة لأصل التصوف، وأنه لا يرتبط بلبس الصوف، وإنما بالحكمة، والتأثير في أحوال العالم، فالذي يدعي القدرة على التأثير في أحوال العالم كان يسمى صوفي، فالصوفية الغنوصية يدعون ذلك بواسطة السحر، والصوفية ـ الذين يطلق عليهم النشار ـ السنية يدعون ذلك بواسطة المدد الإلهي عن طريق الكرامات.

وفي الحقيقة أن هذه إشارة في منتهى الدقة، وفي غاية الخطورة، إذ تثبت أن التصوف منذ نشأته كان غالياً، وقد أحسن الناس الظن به؛ لأن أهله كانوا يظهرون الزهد والتعبد والتخلي عن الدنيا[(٣)].

---

(١) انظر: الفهرست (٤٣١).

(٢) مقدمة ابن خلدون (٥٠٤).

(٣) انظر: عقيدة الصوفية: وحدة الوجود الخفية (١٠٧، ١٠٨).

المبحث الثالث

موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الشام

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من كعب الأحبار.

المطلب الثاني: موقف النشار من أبي مسلم الخولاني.

المطلب الثالث: موقف النشار من أبي سليمان الداراني.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من كعب الأحبار

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن كعب الأحبار بن ماتع الحميري شخصية من أغرب الشخصيات التي ظهرت في الإسلام، وقد حُمِّل أو حمَّله مؤرخو الزهد والتصوف الكثير من بذور الزهد والتصوف.

٢ ـ نسب النشار إلى كعب الأحبار الأمور التالية:

أ ـ أنه من أوائل من عرفوا علوم الكبالا اليهودية: علوم النجوم، وعلوم العدد، وألمَّ بعض إلمام بعلم الصنعة.

ويشير إلى أنه يمكن أن يكون أول مصدر لالتقاء علم الصنعة بالروحانيات.

ب ـ أعلن فكرة الجوع ووصلها بمحبة الله.

ج ـ من أوائل من نطقوا بمصطلح الزهد.

ج ـ أعلن جوهر التصوف الحقيقي مقام ذبيح إبراهيم، حين قال: «لوددت أني كبش أهلي، فأخذوني فذبحوني، وأطعموا أضيافهم».

هـ ـ من أوائل من تكلم عن الاسم الأعظم.

و ـ كان يلقي الحكايات والروايات الإسرائيلية، فلعله هو الذي استن للصوفية سنة رواية الحكايات.

ز ـ تنبأ بمقتل عمر، وبالفتنة التي تلي ذلك، ونهى عبد الله بن عمرو عن تعلم علم النجوم[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لم أجد في كتب أهل السنة والجماعة إلا الثناء على كعب الأحبار بحسن الإسلام، والصدق في الالتزام به، والمحبة الصادقة لأهل الإسلام، والإخلاص في النصح لهم، وقد كان حبراً من أحبار اليهود، وعلى علم راسخ بالتوراة، فاستغل معرفته تلك ببيان الأدلة المتكاثرة في التوراة على نبوة محمد ﷺ، وصدق ما جاء به، فكان يقارن في مواقف متعددة بأن هذه الأخبار عن رسول الله ﷺ قد جاءت في التوراة، بل جاء في التوراة أيضاً أوصاف عديدة لأصحاب رسول الله ﷺ ولخلفائه، فكان يخبر بهذا القدر، ولم يثبت عنه أنه كان يتنبأ أو ينظر في النجوم أو يستخدم علوماً سرية للإخبار بالغيب، ونحو ذلك من الاتهامات التي اتهمه بها النشار.

يقول الذهبي عنه: «هو كعب بن ماتع الحميري اليماني، العلّامة الحبر، الذي كان يهودياً فأسلم بعد وفاة النبي ﷺ، وقدم المدينة من اليمن في أيام عمر رضي الله عنه فجالس أصحاب محمد ﷺ فكان يحدثهم عن الكتب الإسرائيلية، ويحفظ عجائب، ويأخذ السنن عن الصحابة، وكان حسن الإسلام، متين الديانة، من نبلاء العلماء.. وكان خبيراً بكتب اليهود، له ذوق في معرفة صحيحها من باطلها في الجملة»[٢].

ويقول عنه أيضاً: «هو كعب بن ماتع الحميري من أوعية العلم، ومن كبار علماء أهل الكتاب، أسلم في زمن أبي بكر، وقدم من اليمن في دولة أمير المؤمنين عمر، فأخذ عنه الصحابة وغيرهم، وأخذ هو من الكتاب والسنة عن الصحابة، وتوفي في خلافة عثمان»[٣].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٢٨٧، ٢٩٢ ـ ٢٩٥).

(٢) سير أعلام النبلاء (٣/ ٤٩٠، ٤٨٩)، وانظر: التاريخ الكبير للبخاري (٧/ ١٠٨)، ومشاهير علماء الأمصار (١٤٥).

(٣) تذكرة الحفاظ (١/ ٢٥٢)، وانظر: العبر (١/ ٢٦)، والكاشف (٣/ ٨)، وتاريخ الإسلام (عهد الخلفاء الراشدين/ ٣٩٧).

٢ ـ سبب تأخر إسلام كعب، ليس هو كما يقال بأنه عندما رأى انتشار الإسلام في عهد عمر أراد الكيد له من الداخل، فأظهر إسلامه، وإنما لأنه لم يفتح الصفحات التي فيها صفة محمد ﷺ وأمته في التوراة إلا بعد وفاة والده، وكان ذلك في عهد أبي بكر الصديق وقيل عمر.

يقول ابن حجر: «وأخرج ابن سعد بسند حسن عن سعيد بن المسيب قال: قال العباس لكعب: ما منعك أن تسلم في عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر، قال: إن أبي كان كتب لي كتاباً من التوراة، فقال: اعمل بهذا وختم على سائر كتبه، وأخذ علي بحق الوالد على الولد ألا أفض الختم عنها، فلما رأيت ظهور الإسلام، قلت: لعلَّ أبي غيب عني علماً، ففتحتها فإذا هي صفة محمد وأمته، فجئت الآن مسلماً»[١].

٣ ـ لم يكن كعب في بثه الآثار الإسرائيلية مشوهاً للإسلام أو يقصد التشكيك فيه، وإنما كان يدلل على صدق الإسلام، ويحتج على اليهود بما في كتبهم، مما كان سبباً في إسلام الكثير من اليهود، وقد حكى الذهبي قصتين في ذلك، في إحداهما أسلم اثنان وأربعون حبراً في مجلس واحد[٢].

يقول ابن تيمية رحمه الله: «وإذا حصل من مسلمة أهل الكتاب الذين علموا ما عندهم بلغتهم، وترجموا لنا بالعربية انتفع بذلك في مناظرتهم ومخاطبتهم، كما كان عبد الله بن سلام وسلمان الفارسي وكعب الأحبار، وغيرهم، يحدثون بما عندهم من العلم، وحينئذ يستشهد بما عندهم على موافقة ما جاء به الرسول، ويكون حجة عليهم من وجه وعلى غيرهم من وجه آخر، كما بيناه في موضعه[٣]

وأما ما ورد عن معاوية رضي الله عنه من القول عنه: «إن كان لمن أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب وإن كنا مع ذلك لنبلو عليه الكذب»[٤].

قال ابن حجر: «أوله بعضهم بأن مراده عدم وقوع ما يخبر به أنه سيقع، لا أنه هو يكذب»[٥].

ولذا فقد كان معاوية يثني على كعب، فهو يقول عنه: «ألا إن أبا الدرداء أحد الحكماء، ألا إن كعب الأحبار أحد العلماء، إن كان عنده لعلم كالبحار، وإن كنا فيه لمفرطين»[٦].

---

(١) الإصابة (٥/ ٣٢٢، ٣٢٣)، وانظر: تهذيب التهذيب (٨/ ٤٣٩).
(٢) انظر: سير أعلام النبلاء (٣/ ٤٩٢، ٤٩٣)، وانظر: مختصر تاريخ دمشق (٢١/ ١٨٤).
(٣) نقض المنطق (٩٢).
(٤) تهذيب التهذيب (٨/ ٤٣٩)، ومختصر تاريخ دمشق (٢١/ ١٨٦).
(٥) الإصابة (٥/ ٣٢٣).
(٦) المرجع السابق (٥/ ٣٢٣).

٤ ـ لم يكن كعب في إخباره بصفة الرسول ﷺ، وبصفة أصحابه، وبإخباره عن الفتنة يذكر أنه عرف ذلك بوساطة النجوم، أو بوساطة الجن أو نحو ذلك مما ذكر النشار، وإنما كان يخبر بذلك وفق ما ورد في التوراة، ولذا فقد يقع بعضه بمثل ما أخبر، وقد يتخلف بعضه، بحسب صحة النص أو خطئه.

يقول عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما ـ لما أتي برأس المختار ـ: «ما وقع في سلطاني شيء إلا أخبرني به كعب، إلا أنه ذكر لي أنه يقتلني رجل من ثقيف، وهذه رأسه بين يدي». قال الراوي: «وما درى أن الحجاج خبئ له». أخرجه الفاكهي[١].

أورد المالقي قول كعب: «لا تقتلوا عثمان فوالله لئن قتلتموه ليستحلن القتل ما بين دروب الروم إلى صنعاء، ولتكونن فتن وضغائن»[٢].

٥ ـ أشار النشار إلى أن عبد الله بن عمرو طلب من كعب أن يعلمه علم النجوم، فأبى ونهاه عن ذلك، وذكر مصدره في ذلك وهو حلية الأولياء ولم أجد ما يدل على ما ذكره البتة، بل لم يثبت أن عبد الله بن عمرو كان يحدث عن كعب الأحبار[٣].

٦ ـ ما أورده النشار من أوليات لكعب الأحبار، فليس مما يذم بها بل يحمد، وإن كان هو متابعاً فيها لرسول الله ﷺ وصحبه الكرام، فليس هو أول من نطق بالزهد، وتكلم عن الاسم الأعظم.

٧ ـ يعتبر القول بأن كعب الأحبار هو أول من أعلن جوهر التصوف الحقيقي تهمة باطلة، فلم يكن بقوله: «لوددت أني كبش أهلي فأخذوني..»، يريد أن يكون في مقام ذبيح إبراهيم، وإنما كان يريد التواضع بين يدي الله عز وجل[٤].

نخلص من هذا كلّه: أن كعب الأحبار كان حبراً يهودياً، فأسلم وحسن إسلامه، فهو من خيار التابعين، بريء كل البراءة من العلوم التي نسبها إليه النشار، إلا أنه كان عالماً بالتوراة وبتفسيراتها، فكان يحدث منها ما يرى فيه فائدة للمسلمين، مما يقوي يقينهم بدينهم، ويزيدهم حجة على اليهود والنصارى، ولم يكن يدعي علم الغيب، أو يتعامل مع الجن والسحرة البتة، ولم يكن يدعو إلى منهج بدعي في التعبد، بل عرف الإسلام المصفى، وتلقى التربية على يد عمر رضي الله عنه، فسار على الدرب الصحيح، والله أعلم.

---

(١) انظر: الإصابة (٥/ ٣٢٣).

(٢) التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان للمالقي (١٧٨)، نقلاً عن تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة، الدكتور محمد محزون (٢/ ٤٣).

(٣) انظر: تهذيب التهذيب (٨/ ٤٣٨).

(٤) انظر: حلية الأولياء (٥/ ٣١٣).

المطلب الثاني

موقف النشار من أبي مسلم الخولاني

أولاً: العرض:

١ ـ يشبه النشار أبا مسلم الخولاني بكعب الأحبار، فيذكر أن بعض الروايات تذهب إلى أنه أسلم في عهد الرسول ﷺ، وبعضها تذهب إلى تأخر إسلامه إلى عهد معاوية رضي الله عنه، فهو بهذا يشبه كعب فقد عرف الإسلام منذ عهد رسول الله ﷺ، ولكنه لم يسلم إلا متأخراً.

٢ ـ يرى أنه كان بين أبي مسلم الخولاني وبين كعب الأحبار صلات، ولكن هل أخذ عن كعب الأحبار؟ يرى أن الأمر يحتاج إلى تحقيق أشمل، ومع هذا فهو يقول: «ثم اتصل ـ أي أبو مسلم ـ بكعب الأحبار، وأخذ عنه الكثير من الإسرائيليات، وكان كعب يحاول علاج شهوة الشهرة فيه بأقوال من التوراة»، وهو بهذا يطعن في أبي مسلم، فإذا كان كعب دخل الإسلام لإفساده، وكان بينه وبين أبي مسلم صلات فلا شك أن أبا مسلم مثله، لكنه لا يصرح بذلك.

٣ ـ يزعم النشار أن أبا مسلم أخذ في تعذيب نفسه وبدنه، فكان يعلق سوطاً في المسجد، فإذا أحس بفتور في العبادة مشق ساقه سوطاً أو سوطين، وكان يقول: أنا أولى بالسوط من الدواب.

وكان يقول لأصحابه: «أرأيتم نفساً إن أنا أكرمتها ونعمتها وودعتها ذمتني غداً عند الله، وإن أنا أسخطتها وأنصبتها وأعملتها رضيت عني غداً..».

٤ ـ يرى أنه حاول التوسط في جانب الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، ولكنه انحاز إلى جانب معاوية رضي الله عنه، بل كان يحض على الضرب والطعان[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ لم يتأخر أبو مسلم الخولاني ـ عبد الله بن ثُوَب ـ في الإسلام، وإنما أسلم في حياة الرسول ﷺ، وهاجر إليه، لكنه لم يصل إلى المدينة حتى توفي رسول الله ﷺ، وعلى هذا أكثر الروايات، ولكن هناك خلط في بعض الروايات بينه وبين أبي مسلم الجليلي، والذي لم يسلم إلا في عهد معاوية رضي الله عنه. قال الذهبي عنه: «قدم من اليمن، وقد أسلم في أيام النبي ﷺ، فدخل المدينة في خلافة الصديق»[٢].

وقال ابن حجر عن الرواية التي تذكر أنه تأخر في إسلامه إلى عهد معاوية رضي الله عنه: «وهو وهم بلا شك، فالمعروف أن أبا مسلم، أسلم في عهد النبي ﷺ، وقد صح سماعه من أبي

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٢٩٧ ـ ٢٩٩).

(٢) سير أعلام النبلاء (٤/ ٨)، وانظر: العبر (١/ ٤٩)، فوات الوفيات (١/ ٥٢٩).

عبيدة، ومات أبو عبيدة قبل أن يستخلف معاوية، بل قبل أن يتأمَّر. قال ابن عبد البر في الاستيعاب: أدرك الجاهلية، وأسلم قبل وفاة النبي ﷺ، وهو معدود من كبار التابعين»[1].

وقال ابن منظور: «المحفوظ أن أبا مسلم الخولاني تقدم إسلامه، والذي تأخر إسلامه أبو مسلم الجليلي، فسأله أبو مسلم الخولاني عن سبب تأخر إسلامه..»[2].

وبهذا يبطل على النشار تشبيه أبي مسلم الخولاني بكعب الأحبار، وتفسد عليه استنتاجاته، والتي هي مبنية على باطل، وهو اتهام كعب الأحبار بالسوء والكيد للإسلام وأهله، وقد تقدم في المبحث السابق بيان بطلان ذلك.

٢ ـ تناقض النشار حين قال: إن القول بأن أبا مسلم الخولاني تلقى من كعب الأحبار يحتاج إلى تحقيق شامل؛ لأنه عاد فقال قبل التحقيق إن أبا مسلم تلقى الكثير من الإسرائيليات عن كعب الأحبار، وكان كعباً يحاول علاج شهوة الشهرة فيه بأقوال من التوراة.

وقد عزا ما قاله إلى الحلية، ولم أجد فيها ما يدل على ذلك، ولكني وجدت مراده في مختصر تاريخ ابن عساكر، ونصه ما يلي: «لقي كعب أبا مسلم الخولاني، فقال: كيف كرامتك على قومك؟ قال: إني عليهم لكريم، قال: إني وجدت في التوراة غير ما تقول، قال: فصدقت التوراة، وكذب أبو مسلم، قال: فما وجدت في التوراة؟، قال: وجدت في التوراة أنه لم يكن حكيم من قوم إلا كان أزهدهم فيه قومه، ثم الأقرب فالأقرب»[3].

فقد كان كعب يقول عن أبي مسلم الخولاني بأنه حكيم هذه الأمة، وهذا النص هو الذي في الحلية[4]، فليس في النص السابق معالجة لشهوة الشهرة، بل إنه يثني عليه، ويشكك في كون قومه يستفيدون من حكمته؛ لأن أزهد الناس في الحكيم قومه، ثم الأقرب فالأقرب، وقوله إن أبا مسلم بعد هذه المحاورة رفض الكرامة في قومه، وأخذ يمشي أشعث أغبر، وأخذ في تعذيب نفسه، كل ذلك من أوهام النشار، واستنباطاته الغريبة، ومع هذا فهي استنباطات مدروسة ذكية من أجل تصوير الشخصية الصوفية بالصورة النموذجية، التي ترفض العزة والكرامة، وتلبس أسوأ الألبسة، وتظهر في صورة المجانين، وتجاهد نفسها في البراري والخلوات، لتتنزل عليها أنواع المعارف والحكم.

٣ ـ ما ذكره النشار عن أبي مسلم من أنه كان يعذب نفسه وجسده، ليس هو بالصورة التي ذكرها، وإنما كان يمنع نفسه عن المحرمات ولا يدعها تجري وراء الشهوات، ويرى أنها ستشكر هذا المنع بين يدي الله ﷻ.

---

(١) تهذيب التهذيب (١٢/ ٢٣٥).
(٢) مختصر تاريخ دمشق (١٢/ ٥٦).
(٣) المرجع السابق (١٢/ ٥٧).
(٤) انظر: (٥/ ١١١).

وأما ضرب جسده بالعصا إن صح فهو اجتهاد منه رَحِمَهُ ٱللَّهُ من أجل تنشيط نفسه على القيام، فإذا غلبه النوم تركها، ولا يُصَّور هذا الأمر أنه تعذيب للنفس، وإنما هو حث لها على الاجتهاد في الطاعة.

وعلى كلٍّ، فالنص الذي ذكره عن تعذيب نفسه لم أجده في المرجع الذي أشار إليه وهو الحلية، ولم أجده في غيره، وأما النص الذي فيه مشق ساقه بالسوط، فهو في مختصر تاريخ دمشق وسير أعلام النبلاء[١]، وليس في الحلية وهو المصدر الذي عزا إليه.

٤ ـ اتهم النشار أبا مسلم الخولاني بأنه حاول التوسط في الفتنة بين علي ومعاوية رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمَا إلا أنه انحاز إلى معاوية، وحض على الضرب والطعان، وهذا كلام ليس بصحيح بل الثابت أن أبا مسلم الخولاني كان منزعجاً لقتل عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، وعندما سمع مكفوفاً بالمدينة يلعن عثمان رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وما ولد، فقال: «يا مكفوف، ألعثمان تقولون هذا، يا أهل المدينة؟ كنتم بين قاتل وخاذل، فكلّاً جزى الله شراً، يا أهل المدينة لأنتم شر من ثمود، إنَّ ثمود قتلوا ناقة الله، وأنتم قتلتم خليفة الله، وخليفة الله أكرم على الله من ناقته..»[٢].

وكان يقول: «لا يصلح الناس إلا بالإمام، ولا يصلح الإمام إلا بالناس»[٣]. وكان يدخل على معاوية ويعظه، ونصحه ذات مرة وهو على المنبر، فقال له: «يا معاوية، إنما أنت قبر من القبور، إن جئت بشيء كان لك شيء، وإلّا فلا شيء لك، يا معاوية لا تحسب الخلافة جمع مال وتفريقه، إنما الخلافة القول بالحق والعمل بالمعدلة، وأخذ الناس في ذات الله، يا معاوية إنا لا نبالي بكدر الأنهار ما صفا لنا رأس عيننا، يا معاوية، وإياك أن تميل على قبيلة من العرب فيذهب حيفك بعدلك..»[٤].

فأين في هذا الحض على الضرب والطعان، بل فيه الأمر بالصلاح والعدل، وأن الوالي وهو رأس العين الصافية إذا صلحت فلا يضر كدر الأنهار وهو فساد الناس، لأن العين ستصب ماء يصلح به ذلك الكدر، ولكن لو فسدت العين فسدت الأنهار.

المطلب الثالث

موقف النشار من أبي سليمان الداراني

أولاً: العرض:

ذكر النشار أن أبا سليمان عبد الرحمٰن بن عطية الداراني، عراقي الأصل من واسط،

---

(١) انظر: مختصر تاريخ دمشق (١٢/٥٧، ٥٨)، وسير أعلام النبلاء (٤/٩).
(٢) مختصر تاريخ دمشق (١٢/٦٣).
(٣) المرجع السابق نفسه.
(٤) مختصر تاريخ دمشق (١٢/٦٣).

ولكنَّه اشتهر بشاميته، لذلك نسب إلى داريا قرية من قرى دمشق، وقد اختلف في وفاته على قولين: قيل توفي عام ٢٠٥هـ، وقيل: ٢١٥هـ.

١ ـ حاول النشار إبراز أثر الداراني في التصوف، وآرائه في المعرفة والمقامات والأحوال، ويمكن تلخيصها في العناصر التالية:

أ ـ أنَّ الداراني خطا بالحياة الروحية في الإسلام خطوات كبيرة نحو تكوين المذهب الصوفي الكامل، وأنه وضع نظرية الزهد في صورة متكاملة.

فقد كانت الحياة الروحية في الشام مستندة على الجوع، فجاء الداراني وربط الجوع بالقلب، فالقلب إذا جاع صفا ورق، واستعد لقبول الحكمة.

ب ـ تحديد طريق الوصول إلى المعرفة، وذلك بتخلية القلب عن إرادة ما سوى الله، سواء من أمور الدنيا أو الآخرة، فلا يريد منهما إلَّا الله، عندئذ تفيض على القلب أنوار المعارف من الله تعالى مباشرة، علماً لدنياً.

جـ ـ أن ما وصل إليه الداراني في رأيه في المعرفة وإن كان مشابهاً للغنوصية إلَّا أنه وصل إليه من خلال فكرة العلم اللدني القرآنية، ولا يوجد ما يدل على اتصاله بالأفلاطونية المحدثة وغنوصها أو المذاهب الثنوية الفارسية الغنوصية.

د ـ مرور الداراني بمراحل ثلاث في حياته: سماع الحديث ثم الاشتغال بالعبادة في العراق، ثم تحصيل المعرفة في الشام، لذلك كان يقول: «كنت بالعراق أعمل، وأنا بالشام أعرف».

هـ ـ تحديد معنى الزهد والتوكل وهو عنده يدور على تعطيل الأسباب بالكلية، والانقطاع التام عن الدنيا، ولكنه تزوج وأنجب، ولذلك فضل الصوفية ابنه عليه؛ لأنه قال: «من تزوج أو كتب الحديث أو طلب معاشاً فقد ركن إلى الدنيا».

و ـ أن الرضا في رأي الداراني يقوم على عقيدة الجبر المطلق.

ز ـ يَعتبرُ رأي الداراني في الحب زندقة، ورجَّح أنه امتداد لمن سماهم الفقهاء والمحدثون «بزنادقة الزهاد».

وقال: «وأعتقد أن أبا سليمان الداراني كان في نظريته عن الحب تلميذاً لرابعة العدوية البصرية، بل يستخدم عباراتها، وسيؤثر هو بدوره في رابعة الشامية، رابعة بنت إسماعيل».

٢ ـ أشار النشار إلى أن ابن تيمية كان يجل الداراني ويمدحه في كثير من كتبه ورسائله.

٣ ـ وذكر النشار إنكار أحمد بن حنبل طريق الحدس أو طريق الذوق في المعرفة حتى استمع إلى كلام الداراني بوساطة تلميذه ابن أبي الحواري، فقام وجلس ثلاثاً ثم قال:

«ما سمعت في الإسلام حكاية أعجب من هذه إلي». ثم ذكر حديثاً نبوياً يؤيد قول الداراني: «**من عمل بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم**» ثم قال لابن أبي الحواري: «صدقت يا أحمد، وصدق شيخك»[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ لم أجد أحداً ممَّن ترجم لأبي سليمان الداراني ـ عبد الرحمٰن بن أحمد بن عطية العَنْسي ـ ذكر أن أصله من العراق؛ بل كلهم يذكر أن أصله من قرية تسمى «داريا»، وهي قرية قريبة من قرى دمشق، ولكنَّ النشار ظن أن قول الداراني: «كنت بالعراق أعمل، وأنا بالشام أعرف» دليل على أن أصله من العراق، ثم انتقل إلى الشام، والصحيح أنَّه من أهل داريا بالشام، ثم ورد بغداد وأقام بها مدة، ثم عاد إلى الشام فأقام بها حتى توفي.

يقول عبد الرحمٰن السلمي عنه: «وهو عبد الرحمٰن بن عطية، ويقال: عبد الرحمٰن بن أحمد بن عطية، وهو من أهل داريا، قرية من قرى دمشق، وهو عنسي»[(٢)].

ويقول البغدادي: «عبد الرحمٰن بن أحمد بن عطية، أبو سليمان العنسي الداراني، من أهل داريا، وهي ضيعة إلى جنب دمشق، كان أحد عباد الله الصالحين، ومن الزهاد المتعبدين، ورد بغداد وأقام بها مدة، ثم عاد إلى الشام فأقام بداريا حتى توفي»[(٣)].

٢ ـ اتهم أبا سليمان الداراني بأنَّه كان يرى إمكانية التوصل إلى المعرفة من غير الوحي الإلهي، فاعتبره غنوصياً، إلَّا أنَّه يجعل الفرق بينه وبين الغنوصية في الطريق الذي وصل به إلى هذه النتيجة، فيرى أنه وصل إلى ذلك من خلال فكرة العلم اللدني القرآنية، وهذا كله ليس بصحيح. والأدلة على براءته من ذلك كثيرة منها:

أ ـ أنَّه لا يوجد أي دليل من كلامه يدل على ذلك، وليس في قوله: «إن النفس إذا جاعت وعطشت صفا القلب ورق»[(٤)] أي دليل على هذا المذهب الباطل، وإنما فيه بيان أثر الجوع على القلب فهو يصفيه، ويجعله رقيقاً، فإذا سمع القرآن والسنة فهم وخشع وخضع

ب ـ ذكر الداراني أن ما يرد على قلبه من واردات وخواطر، لا يعتمد عليها إلَّا إذا وافقت الكتاب والسنة، وما خالفهما من واردات وخواطر فإنه يرفضهما.

يقول: «ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أياماً، فلا أقبل منه إلا بشاهدين

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٣٠٦ ـ ٣٢٠).
(٢) طبقات الصوفية (٧٥).
(٣) تاريخ بغداد (١٠/ ٢٤٧)، وانظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ١٨٢)، واللباب في تهذيب الأنساب (١/ ٣٢٥)، وحلية الأولياء (٩/ ٢٣١)، وصفة الصفوة (٢/ ٣٩٨)، وتهذيب التهذيب (٦/ ١٨٨)، وفوات الوفيات (١/ ٦١٤).
(٤) صفة الصفوة (٢/ ٣٩٥)، وانظر: طبقات الصوفية (٧٩).

عدلين: الكتاب والسنة»[١].

وقال ابن حجر: «قال ـ أي: ابن عساكر ـ: ومن محاسن كلامه ـ أي: الداراني ـ ليس لمن ألهم شيئاً من الخير أن يعمل به حتى يسمعه من الأثر، فحينئذ يعمل به، ويحمد الله على ما وافق قلبه من ذلك»[٢].

جـ ـ لم يذكر أحد ممن ترجم له أنَّه ذهب هذا المذهب ولا يجوز أن نقول بأنه كان يتكتم عليه، إذ لم تظهر له شطحات يصرح فيها بهذا المذهب الباطل، ولم ينقل عنه أحد أنه يقول بذلك، فكيف للنشار أن يتهمه بالغنوصية؟، لا سيما وقد مدحه شيخ الإسلام ابن تيمية، وبين أنه لم يكن يعتمد الإلهامات إلَّا إذا وافقت الكتاب والسنة.

يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ عنه: «فإن الشيخ أبا سليمان من أجلاء المشايخ وساداتهم، ومن أتبعهم للشريعة، حتى إنه قال: إنه ليمر بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلَّا بشاهدين: الكتاب والسنة، فمن لا يقبل نكت قلبه إلَّا بشاهدين، يقول هذا مثل[٣] الكلام؟ وقال الشيخ أبو سليمان ـ أيضاً ـ: ليس من ألهم شيئاً من الخير أن يفعله حتى يسمع فيه بأثر، فإذا سمع فيه بأثر كان نوراً على نور»[٤].

٣ ـ مما تقدم يتبين لنا أيضاً خطأ النشار حين قسَّم حياة الداراني إلى ثلاث مراحل: سماع الحديث ثم التعبد ثم المعرفة، فإن هذا التقسيم مبني على تصور معين في ذهن النشار للشخصية الصوفية، فهي تبدأ بسماع الحديث ثم تتوب من ذلك وتغرق أو تدفن كتبها، وتتوجه إلى الانقطاع الكلي عن الدنيا، واعتزال الناس، ثم تصل إلى مرحلة العلم اللدني، فيحاول أن يطبق هذه الصورة على كل شخصية صوفية بالمعنى الكامل للتصوف، أو الناقص بمعنى الزهد البدعي، أو حتى على كل زاهد ولو أن زهده شرعي ممَّن نسب إلى الصوفية.

والصحيح في أمر أبي سليمان الداراني أنه وصل إلى مرحلة الزهد البدعي بمعنى الانقطاع الكلي عن الدنيا، ولم يصل إلى مرحلة التصوف الكامل المعتقد عقيدة وحدة الوجود، والمدعي للعلم اللدني ونحو ذلك من عقائد الصوفية، ولم يعرف الداراني بأنه من أهل الحديث، ولم يشتهر بطلبه حتى نقول إنه انقطع عنه، واشتغل بالتعبد، وإنما هو مشتغل بالعبادة من أول أمره، ولكنَّه يرى أنه بسبب كثرة طاعته وتعبده لله، صار أكثر معرفة به، ولذلك قال: كنت بالعراق أعمل، وأنا بالشام أعرف، وقد بين ابنه سليمان مراده من ذلك، ولكنَّه غلا في العبادة والزهد حتى خرج إلى الزهد البدعي.

---

(١) طبقات الصوفية (٧٨)، والرسالة للقشيري (٤١١)، وصفة الصفوة (٢/ ٣٩٨).

(٢) تهذيب التهذيب (٦/ ١٨٩)، وانظر: سير أعلام النبلاء (١٠/ ١٨٣)، وحلية الأولياء (٩/ ٢٣١).

(٣) لعلها: يقول مثل هذا الكلام.

(٤) مجموع الفتاوى (١٠/ ٦٩٤).

وفيما يلي بعض النصوص الموضحة لهذه الحقيقة:

أورد صاحب الحلية بإسناده عن أحمد بن أبي الحواري قال: قال صالح لأبي سليمان: يا أبا سليمان، بأي شيء في الكتاب كله تنال معرفته؟ قال: بطاعته، قال: فبأي شيء تنال طاعته؟ قال: به[(١)].

وحكي عن أحمد بن أبي الحواري قال: سمعت أبا سليمان يقول: كنت بالعراق أعمل، وأنا بالشام أعرف. قال: فحدثت به سليمان ابنه فقال: معرفة أبي الله بالشام لطاعته له بالعراق، ولو ازداد لله بالشام طاعة لازداد بالله معرفة[(٢)].

وقال ابن الجوزي: «سمع أبو سليمان الداراني الحديث الكثير، ولقي سفيان الثوري وغيره، ولكنه اشتغل بالتعبد عن الرواية»[(٣)].

وأمَّا عن مفهوم الزهد عنده فلا شك أنه كما أخبر النشار يعني: الانقطاع الكلي عن الدنيا مع الاستغناء عن الناس؛ لأنه يرى في أمور الدنيا من الزوجة والولد وطلب المعاش، والمأكل والمشرب والملبس شغل عن الله، والزهد هو ترك كل ما يشغل عن الله، وإذا بلغ العبد ـ في نظره ـ هذه الغاية وصل إلى التوكل، وهو يعني عنده: تعطيل الأسباب.

يقول الداراني: «إذا بلغ العبد غاية من الزهد أخرجه ذلك إلى التوكل»[(٤)].

ويقول: «لو توكلنا على الله ما بنينا الحائط، ولا جعلنا لباب الدار غلقاً مخافة اللصوص»[(٥)].

ويقول أحمد بن أبي الحواري: سمعت أبا سليمان يقول: «اختلفوا علينا في الزهد بالعراق، فمنهم من قال: الزهد في ترك لقاء الناس. ومنهم من قال: في ترك الشهوات، ومنهم من قال: في ترك الشبع، وكلامهم قريب بعضه من بعض. وأنا أذهب إلى أن الزهد في ترك ما يشغلك عن الله»[(٦)].

ويقول أيضاً: «سمعت أبا سليمان يقول: «كل ما شغلك عن الله من أهل أو مال أو ولد فهو عليك مشؤوم...»[(٧)].

ويقول: «وسمعت أبا سليمان يقول: «الذي يريد الولد أحمق، لا للدنيا ولا للآخرة،

---

(١) انظر: حلية الأولياء (٩/ ٢٣٣).
(٢) المرجع السابق نفسه.
(٣) صفة الصفوة (٢/ ٤٠٠).
(٤) حلية الأولياء (٩/ ٢٢٠).
(٥) المرجع السابق (٩/ ٢٢١).
(٦) المرجع السابق (٩/ ٢٢٢).
(٧) المرجع السابق (٩/ ٢٢٧).

إن أراد أن يأكل أو ينام أو يجامع نغص عليه، وإن أراد أن يتعبد شغله»[١].

وكما تقدم، فهو يرى أن يكون الزهد بعدم الطمع بما في أيدي الناس، ولذا يقول: «ليس العبادة عندنا أن تصف قدميك وغيرك يفت لك، ولكن ابدأ برغيفيك فأحرزهما ثم تعبد، ولا خير في قلب يتوقع قرع الباب، يتوقع إنساناً يجيئه يعطيه شيئاً»[٢].

٤ ـ ما ذكر النشار عنه في الرضا، من أنه يقوم على الجبر المطلق صحيح، ولكنَّ شيخ الإسلام يشكك في أنه قال: «الرضا: أن لا يسأل الله الجنة، ولا يستعيذ من النار».

ويعلل ذلك بما يلي:

أنَّ القشيري ذكرها مرسلة ولم يسندها[٣]، وهو فيما أسند يذكر الصحيح والضعيف بل والموضوع أيضاً، فكيف فيما أرسل[٤]، لا سيما وأن الكتب المسندة في أخبار هؤلاء المشايخ وكلامهم لم يذكروا فيها هذه الكلمة، مثل حلية الأولياء وطبقات الصوفية وصفة الصفوة، وهذا يدل ـ عند شيخ الإسلام ـ أن هذه الكلمة لا أصل لها عن الشيخ أبي سليمان[٥].

وأمَّا قول أبي سليمان الداراني: «أرجو أن أكون قد رزقت من الرضا طرفاً لو أدخلني النار لكنت بذلك راضياً»[٦]. فهو سند ليس بمرسل، ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية يقول عنه: «ليس هو رضا، وإنما هو عزم على الرضا، وإنما الرضا ما يكون بعد القضاء، وإن كان هذا عزماً، فالعزم قد يدوم، وقد ينفسخ، وما أكثر انفساخ العزائم خصوصاً عزائم الصوفية»[٧].

ويقول: «وإن هذه الكلمة كان تركها أحسن من قولها»[٨].

٥ ـ إنَّ مشكلة الداراني ومن نحا نحوه من الصوفية القائم تصوفهم على الزهد البدعي تتلخص في أمرين اثنين:

الأول ـ أنَّهم لم يدخلوا رؤية الله تعالى ضمن نعيم الجنة، وحصروه في الأكل والشرب والنكاح واللباس ونحو ذلك، وبناءً على ذلك فهم لحبهم الله، لا يسألونه الجنة ولا يستعيذون به من النار، فضلاً عن أن يسألوه شيئاً من منافع الدنيا، أو يستعيذون به من شيء من مضارها، وظنوا أنهم لو فعلوا شيئاً من ذلك فقد طلبوا مقابلاً على عبادتهم لله، وهم لا يعبدونه إلَّا حباً فيه، لا طمعاً في جنته، ولا خوفاً من ناره، ومن هنا أحسن

(١) حلية الأولياء (٩/ ٢٢٠).
(٢) صفة الصفوة (٢/ ٣٩٩).
(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ٦٨٨).
(٤) انظر: المرجع السابق (١٠/ ٦٧٨ ـ ٦٨١).
(٥) انظر: المرجع السابق (١٠/ ٦٨٩).
(٦) حلية الأولياء (٩/)، وصفة الصفوة (٢/).
(٧) مجموع الفتاوى (١٠/ ٦٨٩).
(٨) المرجع السابق (١٠/ ٦٩٣).

النشار حين بيَّن أن الداراني يدخل بهذا الكلام ضمن الفئة التي سماها الفقهاء والمحدثون بزنادقة الزهاد.

والصواب: أن نعيم الجنة يشمل التمتع بلذة النظر إلى وجه الله تعالى، وما ذكر من المآكل والمشارب، وما أخفي من قرة أعين، وأن عذاب النار يشمل الحرمان من لذة النظر إلى وجه الله، وما ذكر من أنواع العذاب والنكال، فمن كان صادقاً في حبه لله، فلا بد أن يطلب منه الجنة، ويستعيذ به من النار.

وكذلك، فإن طلب جلب المنافع في الدنيا، وطلب الفوز بالجنة في الآخرة، وطلب دفع المضار في الدنيا، وطلب النجاة من النار في الآخرة، مما أمرنا الله تعالى به، فهذا طلب عبادة شرعية به صلاح الدنيا والآخرة، فمن أعرض عن ذلك فقد أعرض عن أمر الله ووقع في نهيه.

الثاني ـ أنهم ظنوا أن الراضي بأمر لا يطلب غيره، فالعبد إذا كان في حال من الأحوال فمن رضاه ألا يطلب غير تلك الحال، فأوقعهم هذا الظن في طامات كثيرة منها:

أ ـ الرضا بالكفر والفسوق والمعاصي.

ب ـ الرضا بالفقر والمرض في الدنيا وعدم السعي من أجل معالجة ذلك.

جـ ـ الرضا بالنار في الآخرة، وعدم كراهية ما يناله فيها.

وهذا كله من عدم تفريقهم بين إرادة الله الكونية، وإرادته الشرعية، واعتقادهم أن كل ما أراده الله كوناً فهو مراد له شرعاً، فإذا كان الكفر والفسوق والعصيان قد أراده الله فهو مراد لهم، وكذلك الفقر والمرض، وكذلك العذاب بالنار، فإنهم يرضون بذلك كله.

والصواب: أن الرضا المطلوب إنما هو الرضا بكل أمر يحبه الله ويرضاه مما هو داخل تحت إرادته الشرعية الدينية، وليس أن ترضى بكل ما يحدث ويكون مما هو داخل تحت إرادته الكونية القدرية، فهذا لم يأمر الله بالرضا به ولا أحبه الله.

والمقصود هنا بيان السبب الذي أوقع من وقع في الزهد البدعي، والاتجاه نحو الرهبانية، والخروج عن الشريعة، وترك ما يحتاج إليه الإنسان من الأكل والشرب واللباس والنكاح، وترك سؤال الله الجنة، والنجاة من النار، وملازمة الجوع والسهر والخلوة والصمت وغير ذلك، والوقوع في ترك الواجبات والمستحبات وفعل المكروهات والمحرمات هو ظنهم أن العابد لا بد ألا يكون له إرادة ولا اختيار ولا أي حظ من حظوظ النفس، بل يعبد الله بتحمل تلك المشاق محبة في الله دون أي طمع في دخول جنة أو نجاة من نار أو تغيير حال مهما كان ذلك الحال؛ من كفر، أو فسوق، أو عصيان، أو مرض، أو فقر[1].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١٠/ ٦٧٨ ـ ٧١٩)، وهو عبارة عن سؤال وجه لشيخ الإسلام حول قول الداراني: الرضا ألا يسأل الله الجنة، ولا يستعيذ من النار، فأجاب في مبحث لطيف عن حقيقة الرضا وأنواعه، وفيه فوائد عديدة ومتنوعة.

المبحث الرابع
موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في الموصل

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف النشار من المعافى بن عمران.

المطلب الثاني: موقف النشار من فتح بن سعيد الموصلي.

* * *

المطلب الأول
موقف النشار من المعافى بن عمران

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن أبا مسعود، المعافى بن عمران الموصلي، المتوفى عام١٨٥هـ هو أول زاهد رسمي أرَّخت له كتب الطبقات.

٢ ـ يذكر النشار أن أهل العلم أثنوا على أبي مسعود خيراً، فقد كان فقيهاً ومحدثاً، وكان ابن المبارك يسميه الرجل الصالح، وكان بشر بن الحارث يتعشقه ويسميه بياقوتة العلماء، وكان سفيان الثوري يقول: امتحنوا أهل الموصل به.

٣ ـ يرى النشار أن أبا مسعود كان صاحب زهد وعبادة وصبر على المصائب، ولم يتجه في زهده نحو التصوف، ولا يوجد أي أثر لمسيحية، أو يهودية، أو غنوصية في

زهده وعبادته[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ يُعتبر أبو مسعود المعافى بن عمران الموصلي، من زهاد أهل السنة والجماعة[٢]، وليس كما يقول النشار إنه أول زاهد رسمي، ويعني بذلك: الزهد القائم على الانقطاع الكلي عن الدنيا، وليس هو كما استدرك على نفسه بأنه أول زاهد أرخت له كتب الطبقات، بل إن كتب الطبقات الصوفية قد أهملت ذكره مثل طبقات الصوفية للسلمي، وكشف المحجوب للهجويري، والرسالة للقشيري.

وقد ذكر النشار نفسه أن زهده على منوال زهد الإمام سفيان الثوري، لا أثر فيه لأي ابتداع، أو مصادر خارجة عن الإسلام.

وقد كان مع زهده صاحب دنيا واسعة وضياع كثيرة، فإذا جاءت الغلة بعث إلى أصحابه كفايتهم[٣]، فلم يخرج عن أمواله، ولم يرحل عن دياره، ولم يهمل أولاده، بل كان خَيِّراً صاحب سنة، كما قال ابن سعد[٤].

٢ ـ أحسن النشار حين أورد ثناء العلماء على المعافى بن عمران، ووصفهم له بالثقة والفقه في الدين، والصبر على المصائب، والزهد والعبادة على منهج أهل السنة والجماعة.

وكان من أبلغها وأقواها قول سفيان الثوري: امتحنوا أهل الموصل بالمعافى، وكان يسميه بياقوتة العلماء، ويقول له: أنت معافى كاسمك[٥].

٣ ـ أحسن النشار حين أكَّد أن زهد المعافى بن عمران على منوال زهد سفيان الثوري، وهذا هو الثابت عن المعافى في كتب السير والتراجم.

يقول عنه الخطيب البغدادي: «لزم سفيان الثوري، فتفقه به، وتأدب بآدابه»[٦].

ويقول ابن الجوزي عنه: «وأكثر ملازمة الثوري، وتأدب بآدابه»[٧].

ويقول عنه الذهبي: «وكان من أئمة العلم والعمل، قلَّ أن ترى العيون مثله»[٨].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٣٦٧، ٣٦٨).

(٢) انظر: مشاهير علماء الأمصار (٢١٨)، والتاريخ الكبير (٧/ ٣٦٥)، وتاريخ بغداد (١٣/ ٢٢٥)، وسير أعلام النبلاء (٩/ ٨٠)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٢٨٧)، وحلية الأولياء (٨/ ٢٥٠)، وتهذيب التهذيب (١٠/ ١٩٩)، وتقريب التهذيب (٥٣٧)، والأعلام (٧/ ٢٦٠).

(٣) انظر: تذكرة الحفاظ (١/ ٢٨٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (١/ ٢٨٧).

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء (٩/ ٨١ ـ ٨٦)، وتهذيب التهذيب (١٠/ ١٩٩).

(٦) تاريخ بغداد (١٣/ ٢٢٧)، وانظر: المنتظم لابن الجوزي (٩/ ١٠١).

(٧) صفة الصفوة (٢/ ٣٦٣).

(٨) سير أعلام النبلاء (٩/ ٨١).

المطلب الثاني

موقف النشار من فتح بن سعيد الموصلي

أولاً: العرض:

١ ـ يذكر النشار أن أبو نصر فتح بن سعيد الموصلي المتوفى سنة ٢٢٠هـ، عربي الأصل، نشأ في أسرة ثرية.

٢ ـ يذكر النشار عن الموصلي أنَّه زهد فاسترد بضاعته التي كان يتاجر بها مع أخيه وأنفقها، وعلل ذلك بقوله: «رأيت قلبي يميل إليها، فكرهت أن تكون ثقتي في سواه».

وكان يعتمد في عبادته على الجوع والعري، وذكر مثالاً على ذلك، أنه كان له ابنة عريت، فقيل له: ألا تطلب من يكسوها، فقال: لا، دعها، حتى يرى الله ﷻ عريها، وصبري عليها، ويعتبر جوعه وعريه علامة على محبة الله له.

وذكر أنه كان في بداية زهده يغشى عليه عند سماعه ذكر القيامة، وكان يكثر البكاء حتى تدمع عيناه بالدماء، فلما نضج ذهبت عنه هذه الحالة، وصار معلم الموصل الكبير.

٣ ـ يرى النشار أن فتح الموصلي كان مقدمة لظهور تصوف له أصوله وقواعده، وذكر له ثلاث لمحات صوفية هي:

أ ـ أنَّه لم يُقَبِّل أيَّ ولد من أولاده، حتى لا يكون في قلبه محبة لغير الله، وذلك بعد أن أخذ ولداً من أولاده يقبله، فسمع هاتفاً يقول: يا فتح، ألا تستحي أن تحب معنا غيرنا، فلم يقبل بعد ذلك له ولداً.

ب ـ أنَّه سئل عن الصدق، فأدخل يده في كير الحداد، وأخرج الحديدة المحماة ووضعها على كفه، وقال: هذا هو الصدق.

جـ ـ أنه كان يتمنى أن يضحي بنفسه في عيد الأضحى، تقرباً إلى الله، بدلاً من التضحية بكبش من الأكباش[١].

ثانياً: النقد:

١ ـ وفِّق النشار في تفريقه بين فتح الموصلي المكنى بأبي محمد فتح بن محمد بن وشاح، وبين فتح الموصلي المكنى بأبي نصر فتح بن سعيد، وأكثر الحكايات تحكى عن هذا، وقد توفي الأول سنة سبعين ومائة، وتوفي الثاني سنة عشرين ومائتين، ويعرف الفرق بينهما بذكر الكنية واسم الأب، ولكن النشار يكني ابن سعيد بأبي نصير، والصواب: أن كنيته أبا نصر وليس نصيراً[٢].

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٣٧١ ـ ٣٧٥).

(٢) انظر: المنتظم (٨/ ٣٣٤)، وصفة الصفوة (٢/ ٣٦٤)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ٣٥٠).

٢ ـ كان النشار دقيقاً في وصف زهد وعبادة فتح الموصلي، وبيان أثره في التصوف.

فقد كان زهده ـ كما ذكر النشار ـ قائماً على الزهد البدعي أو الزهد الاصطلاحي، والذي معناه ترك الدنيا كلية، مع إهمال العمل فيها، والقيام على الأبناء، توكلاً على الله، وزهداً في الدنيا، ولذا فقد أخذ بضاعته التي كان يتاجر له أخوه فيها، وفرَّقها جميعاً، حتى لا يكون في توكله خللاً، وأجاع أولاده ولم يكسهم، وعرَّى ابنته عن الملابس، ونسب هذا الفعل السيء إلى الله، واعتقدها كرامة من الله له، ويتصرف تصرفات المجانين، في صورة أشبه بالتمثيل حين يسمع ذكر القيامة، أو يقال له: كيف لو رأيت صاحب القيامة، فيغشى عليه، ونحو ذلك[١]، فلا شك أن هذه الأمور منافية لدين الله تعالى، والذي أمر بالسعي في هذه الدنيا، واعتبر ذلك من العبادة المقربة إلى الله، واعتبر القيام على الزوجة والأولاد ومن يعول الإنسان مصدراً لنيل الحسنات، واعتبر التوكل على الله في اتخاذ الأسباب، مع تعليق القلب بالله ـ ﷻ، وقد تقدم مراراً، أن أصحاب الزهد البدعي إنما أوتوا من جهلهم بدين الله تعالى، فوقعوا فيما وقعوا فيه من المخالفات لشرع الله تعالى.

٣ ـ لقد كان النشار ذكياً حين أشار إلى أن فتح الموصلي خطا خطوات واضحة بالزهد البدعي نحو التصوف، واستنبط استنباطات غريبة من قصة وفاة فتح.

فقد جاء في صفة الصفوة، أن فتحاً يوم عيد الأضحى رأى الناس يتقربون إلى الله تعالى بذبائحهم، ورأى الدخان يفور من نواحي المدينة، وليس لديه ما يقرب به، فقال: «قد قرَّب الناس قربانهم، فليت شعري ما فعلت في قرباني عندك أيها المحبوب؟». ثم سقط مغشياً عليه.. فلما أفاق ودخل بعض أزقة المدينة رفع رأسه إلى السماء ثم قال: «قد علمت طول غمِّي وحزني وترددي في أزقة الدنيا، فحتى متى تحبس أيها المحبوب». ثم سقط مغشياً عليه، ولم يعش بعد ذلك إلَّا أياماً حتى مات[٢].

ذكر النشار أنه كان يريد بهذا تقريب بدنه إلى الله، وليس في القصة ـ فيما يبدو ـ إشارة إلى هذا، وإنما فيه تمني الموت لما يشعر به من حزن وهم وغم في الدنيا، فالناس يفرحون في العيد، ويتقربون إلى الله بأنواع القرابين، وهو لكسله وترك العمل، ليس لديه ما يتقرب به إلى الله، وينسب ذلك إلى الله ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ولذا فقد تمنى الموت من حزنه لا أنه يريد أن يقرب نفسه إلى الله، والله أعلم.

---

(١) انظر: حلية الأولياء (٨/ ٢٥٤ ـ ٢٥٦)، وصفة الصفوة (٢/ ٣٦٤ ـ ٣٦٨).

(٢) انظر: (٢/٣٦٧، ٣٦٨).

المبحث الخامس

موقف النشار من أئمة الحياة الروحية في خراسان

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف النشار من عبد الله بن المبارك.

المطلب الثاني: موقف النشار من الفضيل بن عياض.

المطلب الثالث: موقف النشار من إبراهيم بن أدهم.

* * *

المطلب الأول

موقف النشار من عبد الله بن المبارك

أولاً: العرض:

١ ـ يذكر النشار أنَّ عبد الله بن المبارك (المتوفى عام ١٨١هـ) كان تركياً، فأبوه تركي، وأمه خوارزمية، وكان أبوه عبداً لرجل من التجار من همذان من بني حنظلة.

٢ ـ يرى النشار أن لعبد الله بن المبارك مكانة عظيمة في التاريخ الإسلامي، حتى دعي بمحدث المشرق، بل والمغرب أيضاً، ودعي بأمير المؤمنين الحقيقي وإمام المسلمين ـ على حد تعبيره.

ويرى تهافت دعوى المستشرق براون بأن أهل خراسان والترك لجؤوا للتصوف والتشيع

من أجل مقاومة الإسلام، ويدلل على ذلك بعبد الله بن المبارك الخراساني، فقد كان بالإضافة إلى علمه وزهده مجاهداً في سبيل الله فهل يكون مثل هذا مقاوماً للإسلام مقاومة سلبية؟!.

٣ ـ يذكر النشار أن زهد عبد الله بن المبارك لم يمنعه من التجارة، فقد كان تاجراً واسع الثراء، وكان ينفق على الفقراء وعلى طلاب العلم والحديث؛ ولكنَّه يرى أنَّه رأى العزلة، ودعا إلى الخمول وعدم الاشتهار، وامتنع عن النوم، وصام الدهر.

٤ ـ يرى النشار أن غاية ابن المبارك من زهده هو معرفة الله، معرفة ذوقية بدون حديث وبدون فقه.

٥ ـ يعد النشار عبد الله بن المبارك في قائمة الزهاد الكبار، إذ قد نسبت إليه معجزة نبي وهي رد الأبصار، فقد دعا لأعمى فرد الله بصره[(١)].

ثانياً: النقد:

١ ـ لا خلاف مع النشار في:

أ ـ أن أبا عبد الرحمٰن عبد الله بن المبارك الحنظلي مولاهم تركي، ثم مروزي من أم خوارزمية، كان مولده في سنة ثمان عشرة ومائة، ووفاته عام إحدى وثمانين ومائة[(٢)].

ب ـ فضل عبد الله بن المبارك وعلمه وزهده وإتقانه.

قال الإمام أحمد رَحِمَهُ اللهُ عنه: «لم يكن في زمانه أطلب للعلم منه، جمع أمراً عظيماً، ما كان أحد أقل سقطاً منه، كان رجلاً صاحب حديث حافظ، وكان يحدث من كتاب».

وقال شعبة: «ما قدم علينا مثله».

وقال ابن عيينة: «نظرت في أمر الصحابة فما رأيت لهم فضلاً على ابن المبارك إلا بصحبتهم النبي ﷺ وغزوهم معه».

وقال الفضيل بن عياض: «أما إنه لم يخلف بعده مثله».

وقال أبو إسحاق الفزاري: «ابن المبارك إمام المسلمين»[(٣)].

٢ ـ ما ذكره النشار عن المستشرق براون ليس على إطلاقه: فاتخاذ الحاقدين على الإسلام وأهله التصوف والتشيع ستاراً من أجل هدم الإسلام في عقيدته وشريعته حق لا

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٣٨٩ ـ ٣٩٢).

(٢) انظر: التاريخ الكبير (٥/ ١٠٩)، ومشاهير علماء الأمصار (٢٢٧)، والكاشف (٢/ ٧٠) وسير أعلام النبلاء (٨/ ٣٧٩)، والأعلام (٤/ ١١٥).

(٣) انظر: النصوص المتقدمة وغيرها كثير في فضل ابن المبارك في: تهذيب التهذيب (٥/ ٣٨٤ ـ ٣٨٧)، والوافي بالوفيات (١٧/ ٢٢٥)، وشذرات الذهب (١/ ٤٧٤ ـ ٤٧٦).

شك فيه، أثبته التاريخ بصورة واضحة جليّة لا لبس فيها[١]، ولكن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال أن أهل خراسان والترك كانوا كلهم كذلك، فليس كلهم صوفية وشيعة، بل إن الكثير منهم أسلم وحسن إسلامه، وكان على منهج أهل السنة والجماعة عقيدة وشريعة، ومنهم ابن المبارك، فلا يدل فضل ابن المبارك وعلمه وجهاده على بطلان ما قاله براون؛ لأنه لم يكن صوفياً ولا شيعياً بمعناهما الاصطلاحي المعروف.

٤ ـ لم يكن في زهد ابن المبارك وعبادته أي شائبة بدعة، بل كان في زهده وعبادته على هدي رسول الله ﷺ، وخطى صحابته الكرام، فها هو يعمل في هذه الحياة الدنيا، ويتجر فيها، وينفق في سبيل الله من تجارته، ويطعم الطعام، ويعين طلاب العلم ويقضي عنهم ديونهم، وهذا هو الزهد الشرعي، أن تملك الدنيا وتجعلها في يدك لا في قلبك، وتجعلها في خدمة الدين لا أن تكون خادماً لها، ولذلك عندما قيل له في ذلك قال: «إنما أفعل ذلك لأصون به وجهي، وأكرم به عرضي، وأستعين به على طاعة ربي لا أرى لله حقاً إلا سارعت إليه حتى أقوم به»[٢].

وأمّا ما ذكره النشار من أنه اختار العزلة، ودعا إلى الخمول، فليس كما ذكر وإنما كان يكثر من الجلوس في بيته مع مخالطته الناس في الجمع والجماعات، وكان يعلمهم، وينصحهم، ويصحبهم مع هذا كله.

أسند البغدادي إلى نعيم بن حمّاد قوله: «كان عبد الله بن المبارك يكثر الجلوس في بيته، فقيل له: ألا تستوحش؟، فقال: كيف أستوحش وأنا مع النبي ﷺ وأصحابه»[٣].

وذكر الذهبي عن شقيق البلخي قال: «قيل لابن المبارك: إذا أنت صليت لم لا تجلس معنا؟ قال: أجلس مع الصحابة والتابعين أنظر في كتبهم وآثارهم فما أصنع معكم؟ أنتم تغتابون الناس»[٤].

وهذا كله لما انتقل إلى الكوفة، أمّا عندما كان في مرو، فقد كان له مجلس في داره تبلغ مساحته خمسون ذراعاً في خمسين ذراعاً، يلتقي فيه أهل العلم وأهل العبادة وأهل المروءة، وأما في الكوفة فقد نزل في دار صغيرة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه وجد أكثر المجالس يغتاب فيها، فأنس بالجلوس مع كتبه[٥]، ومع هذا فقد كان يفتح بيته لطلاب العلم يسألونه، ويجيبهم، فقد ذكر البغدادي عن فضالة النوسي قال: «كنت

(١) انظر: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (٢٤) (٩٤)، ودراسات في الفرق في تاريخ المسلمين (١٦١، ١٦٩).

(٢) تاريخ بغداد (١٠/ ١٥٨)، وانظر: سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٨٧).

(٣) تاريخ بغداد (١٠/ ١٥٣). وانظر: صفة الصفوة (٢/ ٣٣١).

(٤) سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٩٨)، وانظر: صفة الصفوة (٢/ ٣٣١).

(٥) انظر: صفة الصفوة (٢/ ٣٣٠).

أجالس أصحاب الحديث بالكوفة، كانوا إذا تشاجروا في حديث، قالوا: مروا بنا إلى هذا الطبيب حتى نسأله، يعنون عبد الله بن المبارك»[١].

وكان يحض على نشر العلم وبثه، وينهى عن البخل به، ويقول ـ كما ذكر الذهبي ـ: «من بخل بالعلم ابتلي بثلاث: إما بموت يذهب علمه، وإما ينسى، وإما يلزم السلطان فيذهب علمه»[٢].

وأما ما ذكره النشار عنه من هجران النوم، فلم يثبت عنه، وإنما ذكر ذلك قطن بن سعيد قال (كما جاء في صفة الصفوة): «ما أفطر ابن المبارك، ولا رئي نائماً قط»[٣] وفي الحلية قال: «ما أفطر ابن المبارك قط، ولا رئي صائماً قط»[٤]، ومع ما في هذين النصين من مبالغة لا يقبلها العقل، فإن قطن بن سعيد قال عنه ابن معين: «رجل سوء كان يتهم بأمر قبيح»[٥]، وعلى كل حال فهذه المجاهدات البدعية كان ينهى عنها عبد الله بن المبارك، ويأمر بالتمسك بالسنة والأثر، ويحث على الاستقامة على هدي رسول الله ﷺ.

وأما ما ذكره النشار عنه من صيام الدهر، فقد ذكره عنه مجهولون، لكنه عندما سئل عن من يصوم يوماً ويفطر يوماً، فقال ـ كما ذكر الذهبي ـ: «هذا رجل يضيع نصف عمره، وهو لا يدري»[٦]. فهذا محمول على أنه نسي حديث النهي عن صوم الدهر حين أجاب،[٧] ونسي كذلك أنَّ أفضل الصيام صيام داود عليه السلام كان يصوم يوماً، ويفطر يوماً[٨].

وورد أيضاً في تاريخ بغداد عن إسماعيل بن عياش قال: «ما على وجه الأرض مثل عبد الله بن المبارك، ولا أعلم أن الله خلق خصلة من خصال الخير إلا وقد جعلها في عبد الله بن المبارك، لقد حدثني أصحابي أنهم صحبوه من مصر إلى مكة، فكان يطعمهم الخبيص وهو الدهر صائم»[٩].

وورد في سير أعلام النبلاء أن رجلاً سأل ابن المبارك عن الرجل يصوم يوماً ويفطر يوماً، قال: «هذا رجل يضيع نصف عمره، وهو لا يدري». يعني: لم لا يصومها فقال الذهبي: «أحسب ابن المبارك لم يذكر حينئذ حديث «أفضل الصوم صوم داود». ولا حديث النهي عن صوم الدهر»[١٠].

---

(١) تاريخ بغداد (١٠/ ١٥٥).
(٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ٣٩٨).
(٣) صفة الصفوة (٢/ ٣٣٣).
(٤) حلية الأولياء (٨/ ١٤٢)
(٥) الكامل في ضعفاء الرجال (٦/ ٢٠٧٥).
(٦) سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٠٦، ٤٠٧).
(٧) أخرجه البخاري (٦/ ٣٢٧)، ومسلم (١١٥٩).
(٨) أخرجه البخاري (٣/ ١٤، ١٣)، ومسلم (١١٥٩).
(٩) تاريخ بغداد (١٠/ ١٥٦).
(١٠) سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٠٧).

٥ ـ اتهم ابن المبارك بأن غايته من زهده هي الوصول إلى معرفة الله معرفة ذوقية بدون حديث وبدون فقه، ليجعله بذلك أحد أقطاب الصوفية والمؤسسين له، فإنَّهم يرجون من وراء رياضاتهم الروحية الوصول إلى المعرفة بدون علم شرعي.

وقد بنى النشار استنتاجه هذا على قول عبد الله بن المبارك: «أهل الدنيا خرجوا من الدنيا قبل أن يَتَطَعَّموا أطيب ما فيها. قيل له: وما أطيب ما فيها؟ قال: المعرفة بالله ﷻ»[1]. وليس في هذا النص دعوة إلى الغنوصية. والنص واضح تمام الوضوح، فهو يدور حول اللذة والبهجة والطمأنينة والسرور التي يلاقيها العبد بمعرفة الله، وهو مأخوذ من قول النبي ﷺ: «**ذاق طعم الإيمان من رضي بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد ﷺ رسولاً**»، فإن من امتلأ قلبه بالرضا بما ذكر في الحديث تذوق لذة طاعاته انشراحاً وسروراً في صدره، وكذلك هو مأخوذ من قول النبي ﷺ: «**ثلاث من كن فيه وجد بهن حلاوة الإيمان...**». فلا شك أن في هذه الحياة الدنيا جنة، وهي اللذة والسرور بمعرفة الله، وهي أطيب ما في هذه الدنيا كما ذكر ابن المبارك، ولكن معرفة الله بأسمائه وصفاته تتلقى أساساً عن طريق رسله، وعن طريق ما دلت عليه الرسل، وأمّا طلب معرفة الله من غير الكتاب والسنة فهذا طريق أهل البدع لا طريق السلف الصالح ولا طريق ابن المبارك.

٦ ـ لم تنسب إلى ابن المبارك معجزة رد الأبصار بعد عماها كما ذكر النشار، ولم يكن العمي يقصدونه من أجل ذلك، وإنما كان ابن المبارك من مجابي الدعوة وقد مر برجل أعمى، فقال له: «أسألك أن تدعو الله أن يرد علي بصري، فدعا الله له فردَّ الله عليه بصره»[2]. وهذه كرامة من الله تعالى يكرم بها أولياءه جزاء متابعتهم لأنبيائه، وتثبيتاً لهم، وزيادة لإيمان من شاهدها، والله سبحانه وتعالى ذو الفضل العظيم.

المطلب الثاني

موقف النشار من الفضيل بن عياض

أولاً: العرض:

١ ـ يرجح النشار أن أبا علي الفضيل بن عياض (المتوفى عام ١٨٧هـ) تميمي يربوعي من أصل كوفي، ولد بسمرقند، ونشأ بأبيورد في خراسان، ولذلك فهو يعده من مدرسة خراسان، ثم انتقل إلى الكوفة موطنه الأصلي، وانتهى به الأمر إلى التعبد والتزهد في مكة بجوار الحرم[3].

---

(١) حلية الأولياء (٨/ ١٤١)، وصفة الصفوة (٢/ ٣٣٣).

(٢) انظر: تاريخ بغداد (١٠/ ١٦٥)، وصفة الصفوة (٢/ ٣٢٧)، تهذيب التهذيب (٥/ ٣٨٦).

(٣) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٣٩٣، ٣٩٥).

٢ ـ يرى النشار أن قصة توبة الفضيل أسطورة موضوعة من أجل تدعيم طريق الزهد والتصوف، ودعوة إلى التوبة[١].

٣ ـ يذكر النشار أن الفضيل يرى أن التوبة معناها: التوبة عن الحياة كلها، بمعنى: الانقطاع الكلي عنها، وتقذر الدنيا كما يتقذر الشخص الجيفة.

ويذكر عنه أنه تاب عن رواية الحديث، وكره القراء، ولعنهم أشد اللعن، وكره أيضاً الذين يمشون في لبس الصوف مدعين التزهد والحكمة.

ويذكر عنه أنه تمنى أن لم يكن خلق، وتمنى مرة أخرى أن يكون كلباً ويموت كلباً ولا يرى القيامة[٢].

٤ ـ يجعل النشار زهد الفضيل وبكاءه وحزنه قائماً على أمرين اثنين:

أ ـ القناعة: ويريد به القناعة عن الدنيا كلها، ومنها: الزهد في الناس، أي في مدحهم وعدم المبالاة بذمهم، ولا يمنع ذلك من مؤاخاتهم في الله.

ب ـ الزهد في الرئاسة[٣].

وأما البكاء والحزن، فيرى النشار أنه كان أحد البكائين الكبار في الإسلام، ويرى أن الخوف من الله هو الذي عصمه من القول بالحلول، ويوضح ذلك بالمقارنة بين صوفية القرن الثاني وبين صوفية القرن الثالث، فصوفية القرن الثاني كانوا يخشون لقاء الله، فقلوبهم ممتلئة بالخوف من الله، وأما صوفية القرن الثالث فقد استبدلوا بالخوف الحب والوله، ولذا فقد رأوا الله في نفوسهم فنادوا: رأيتك في صدري وفي قلبي: أنا: أنت، وهذه الفائدة يستنبطها من قول إبراهيم بن الأشعث: «ما رأيت أحداً كان الله في صدره أعظم من الفضيل»[٤].

٥ ـ يرى النشار أن تراث الفضيل قد امتلأ بالتعبيرات الصوفية، ويذكر أمثلة على ذلك منها:

أ ـ قوله: «لم يدرك عندنا من أدرك بكثرة صيام ولا صلاة، وإنما أدرك بسخاء الأنفس وسلامة الصدر، والنصح للأمة».

يقول النشار: «وعجباً أن يعلن الفضيل هذا في القرن الثاني الهجري والفقهاء له بالمرصاد، والدين في نظرهم صيام وصلاة ومعاملات».

ب ـ قوله: «أصل الزهد: الرضا عن الله، وأحق الناس بالرضا عن الله: أهل المعرفة

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٣٩٥، ٤٩٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٩٦، ٣٩٧).
(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤٠٠، ٤٠١).
(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٣٩٩).

بالله». يقول النشار: «إنه يتكلم عن أهل المعرفة، ولم تصل نصوص أخرى توضح لنا حقيقة المعرفة عنده».

ج ـ قوله: «وعزته لو أدخلني النار فصرت فيها ما أيست».

وقوله: «ارحمني بحبي إياك، فليس شيء أحب إلي منك».

يقول النشار: «وأثر رابعة العدوية وحبها الإلهي واضح فيه تماماً»(١).

٦ ـ يرى النشار أن الفضيل كان أول فتى وأول ملامتي، ويدلل على ذلك بقول الفضيل: «الفتوة هي الصفح عن عثرات الإخوان»، وبموقفه مع هارون الرشيد، فقد تفتّى ورفض عطاياه، مع أنه كان في أشد الحاجة إلى مال له ولأسرته.

وأما كونه كان ملامتياً، فيدلل على ذلك بقول الفضيل: «لأن أحلف عشراً أني مراء ومخادع أحب إلى من أن أحلف واحدة أني لست كذلك».

وبقوله لسفيان بن عيينة بأنه لا يوجد على الأرض من هو أسوأ منهما.

فالملامتية هم من أظهروا للخلق قبائح ما هم فيه، وكتموا عنهم محاسنهم، فلامهم الخلق على ظواهرهم، ولاموا أنفسهم على ما يعرفونه من بواطنهم، ولذا فالفضيل ملامتيا لتفضيله أن يعرف بالرياء والخداع، على أن يعرف بالولاية والزهد.

يقول النشار: «ولا شك أن روح الملامة تتضح في حياة الفضيل بن عياض اتضاح روح الفتوة، بل كان الفضيل بلا منازع: أول فتيان زهاد المسلمين، كما كان أول ملامتي بمعنى الكلمة»(٢).

ثانياً: النقد:

١ ـ رغم أن أكثر من ترجم للفضيل بن عياض ذكروا أنه خراساني الأصل(٣)، إلا أن النشار يرجح أنه كوفي الأصل، اعتماداً على قول أبي عبيدة بن الفضيل فقد قال: «أبي: فضيل بن عياض بن مسعود بن بشر، يكنى بأبي علي، من بني تميم من بني يربوع، من أنفسهم، ولد بسمرقند، ونشأ بأبيورد، والأصل من الكوفة»(٤) ولا شك أنه ترجيح موفق سديد.

٢ ـ لقد ذكر الكثير ممن ترجم للفضيل قصة توبته، ولم ينبه أحد منهم إلى أن في القصة جانباً من الأسطورة والإضافات المكذوبة من أجل استخدامها لدعوة الناس إلى التوبة

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٤٠١، ٤٠٢).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٤٠٤).

(٣) انظر: مشاهير علماء الأمصار (١٧٩)، والتاريخ الكبير (٧/ ١٣، ١٤)، ولسان الميزان (٩/ ٤٥)، وسير أعلام النبلاء (٨/ ٤٢١)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٢٤٥)، والعبر (١/ ٢٣١)، والكاشف (٢/ ٣٣١)، وتهذيب التهذيب (٨/ ٢٩٤)، والتقريب (٤٤٨).

(٤) طبقات الصوفية (٨)، وانظر: مختصر تاريخ دمشق (٢٠/ ٢٩٩).

والزهد، حتى جاء النشار فنبه إلى ذلك بكل شجاعة، لكنّه بالغ فنفى القصة كلية، وهذا ليس بصحيح، ولا ينقص من قدر الفضيل شيئاً طالما أنه تاب توبة صادقة بعد أن كان في مقتبل شبابه يقطع الطريق على الحجاج، فإن من تاب تاب الله عليه حتى من الشرك الأكبر.

ولكن جانب الأسطورة في القصة هي: ادعاء أنه كان يقطع الطريق تفتياً، أي كان يخشى الله وعلى بصيرة، فكان لا يأخذ البضاعة من رجل ذي رأس مال قليل، وكان يترك لكل رجل شيئاً بنسبة رأس ماله، وإذا كان في القافلة امرأة لم يكن يحوم حولها ولذا فقد أمر صاحب قافلة قارئاً من أجل تلاوة القرآن، فعندما قابلهم الفضيل صادف أن القارئ قرأ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحديد: ١٦]. فبدت رقة في قلبه، فتاب إلى الله، فهذه قصة ظاهر فيها الوضع، ذكرها الهجويري في كتاب كشف المحجوب[(١)].

وأمّا أنه سمع تالياً يقرأ: «﴿أَلَمْ يَأْنِ﴾...» أثناء ارتقائه الجدران إلى جارية يعشقها، فهذا أمر غير مستنكر ولا مستبعد؛ لأنه في داخل البلدة، ثم ينصرف إلى مكانه المعهود لقطع الطريق فيسمع أصحاب قافلة يتكلمون خائفين منه، فيزداد بذلك خوفه من الله، ويتوب عن قطع الطريق، فهذه القصة ليس في متنها ما لا يقبله العقل، ومروية في كتب التراجم بالأسانيد الجيدة، ولا معنى لرد القصة كلية كما فعل النشار.

قال الذهبي: قال أبو عمار الحسين بن حريث عن الفضل بن موسى، قال: «كان الفضيل بن عياض شاطراً يقطع الطريق بين أبيورد وسرخس، وكان سبب توبته أنه عشق جارية، فبينا هو يرتقي الجدران إليها، إذ سمع تالياً يتلو: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ﴾ «فلما سمعها قال: بلى يا رب، قد آن فرجع، فآواه الليل إلى خربة، فإذا فيها سابلة، فقال بعضهم: نرحل وقال بعضهم: حتى نصبح، فإن فضيلاً على الطريق يقطع علينا.

قال: ففكرت، وقلت: أنا أسعى بالليل في المعاصي، وقوم من المسلمين ههنا، يخافوني، وما أرى الله ساقني إليهم إلا لأرتدع، اللهم إني قد تبت إليك، وجعلت توبتي مجاورة البيت الحرام»[(٢)].

وقد هداه الله، وصدق في توبته، وقد أثنى عليه أهل العلم ثناءً لا مزيد عليه، حتى قال عنه ابن المبارك: «ما بقي على ظهر الأرض أفضل من الفضيل بن عياض»[(٣)].

---

(١) كشف المحجوب (٣٠٨).

(٢) سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٢٣)، وانظر: الرسالة للقشيري (٤٢٤)، وتهذيب التهذيب (٨/ ٢٩٤)، والوافي بالوفيات (٢٤/ ٥٩)، ومختصر تاريخ دمشق (٢٠/ ٢٩٩).

(٣) العبر (١/ ٢٣١).

وقال عنه أيضاً: «إن الفضيل بن عياض صدق الله، فأجرى الحكمة على لسانه، فالفضيل ممن نفعه علمه»[(١)].

وقال عنه الذهبي: «وأما فضيل فإتقانه وثقته لا حاجة بنا لذكر أقوال من أثنى عليه، فإنه رأس في العلم والعمل، رحمه الله تعالى»[(٢)].

ويقول ابن تيمية: «سيد المسلمين في وقته»[(٣)].

٣ ـ لقد بالغ الفضيل رحمه الله في الإزراء على نفسه، واحتقار ذاته، وغلَّب جانب الخوف في حق نفسه، وجانب الرجاء في حق غيره، وبالغ في احتقار الدنيا حتى تقذر حلالها وطيبها، وبالغ في جانب الرضا حتى ضحك عندما سمع خبر وفاة ولده، لكن هذه المبالغات والغلظة على النفس، والمجاهدة الشديدة لها، لم تخرج به إلى بدعة عبادية، أو بدعة اعتقادية، بل كان رحمه الله يكره البدع أشد الكراهية، ويرفض مجالسة المبتدعة، ويحذر منهم، لكن تلك الغلظة على النفس دفعته إلى أن يقول بأقوال استغلها فيما بعد أهل البدع ليجعلوه رأساً لهم وينتسبوا إليه.

يقول الفضيل: «من أحبَّ صاحب بدعة أحبط الله عمله، وأخرج نور الإسلام من قلبه، لا يرتفع لصاحب بدعة إلى الله عمل، نظر المؤمن إلى المؤمن يجلو القلب، ونظر الرجل إلى صاحب بدعة يورث العمى، من جلس مع صاحب بدعة لم يعط الحكمة»[(٤)].

ويقول ابن تيمية: «قال سيد المسلمين في وقته ـ الفضيل بن عياض ـ في قوله تعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الملك: ٢] قال: أخلصه وأصوبه. قيل له: يا أبا علي ما أخلصه وأصوبه؟ قال: إن العمل إذا كان خالصاً ولم يكن صواباً لم يقبل، وإذا كان صواباً ولم يكن خالصاً لم يقبل حتى يكون خالصاً صواباً، والخالص أن يكون لله، والصواب أن يكون على السنة. وكان يقول: من وقَّر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام، ومن زوج كريمته لصاحب بدعة فقد قطع رحمها، ومن انتهر صاحب بدعة ملأ الله قلبه أمناً وإيماناً، وأكثر إشارته وإشارات غيره من المشايخ بالبدعة إنما هي إلى البدع في العبادات والأحوال»[(٥)].

والمقصود: إن أقواله في الإزراء على نفسه، وفي الثناء على غيره، وفي كراهية سماع المدح من الناس، لا يجوز لنا أن ننسبه بذلك إلى طائفة صوفية وهي طائفة الملاماتية أو الملامية، فضلاً على أن نجعله رأسها كما فعل النشار، فأخطأ خطأً فادحاً في حق

---

(١) السير (٨/ ٢٥).
(٢) شذرات الذهب (٢/ ١٠).
(٣) مجموع الفتاوى (١١/ ٦٠٠).
(٤) سير أعلام النبلاء (٨/ ٤٣٥).
(٥) مجموع الفتاوى (١١/ ٦٠٠).

الفضيل، فالفضيل إنما فعل ذلك من باب تغليب الخوف أثناء الصحة على جانب الرجاء، وهذا يعمل به في خاصة نفسه، وإن كان لا يوافق على تلك التعبيرات، إلا أنها لا تخرج به عن أهل السنة والجماعة، وأما طائفة الملامية فإنهم يظهرون للناس القبائح، ويتركون ما يلامون عليه، ويزعمون أنهم يبطنون الخير، ولهم مع الله تعالى أسرار لا يعلمها إلا الله.

وكذلك ما ورد في مواعظه للعلماء والعباد والمحدثين والقراء، وكذلك ما ورد في مواعظه للخلفاء والأمراء كلها في دائرة أهل السنة والجماعة، يجب أن تفهم في هذا الإطار، ولا يجوز أن نقول إنه كان يلعن القراء أشد اللعن، فلم يثبت عنه ذلك، ولم أجد نصاً في ذلك، ولكنه كان يبغضهم، ولم يعرف عنه توبة عن الحديث، وإنما كان ينهى عن اتخاذ الحديث طريقاً للشهرة، وكان ينهى العلماء والعباد عن اتخاذ علمهم وعبادتهم وسيلة لنيل الدنيا، وهكذا كانت نصوصه واضحة صريحة في هذا الأمر.

٤ ـ مما لا شك فيه أن الفضيل، كما تقدم، بالغ في مفهوم الرضا لكنه لم يخرج ـ البتة ـ إلى الرضا بالمعاصي والمنكرات، وإنما هو في دائرة الرضا بالمقدور من المصائب، حتى عندما بلغه وفاة ابنه ضحك، يقصد رضاً بقضاء الله، وغفل عن جانب الرحمة في النفس البشرية، وأنه لا تعارض بين الرحمة وبين الرضا، وهذا كان حال رسول الله ﷺ، ولا شك أنه أكمل الأحوال، وقد تقدم إيضاح ذلك في مبحث سابق.

المطلب الثالث

موقف النشار من إبراهيم بن أدهم

أولاً: العرض:

١ ـ يرى النشار أن إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد بن جابر بن ثعلبة العجلي عربي من قبيلة عجل الشيعية لكنه سني، نشأ في بيت غنى ويسار، واشتغل بطلب الحديث ثم زهد في ذلك كله، وساح في الأرض تاركاً المال والعلم[١].

٢ ـ ويرى أن قصة توبة إبراهيم بن أدهم عبارة عن أسطورة ظاهرة التهافت؛ لأن فيها تشبيهاً له ببوذا، وأنه ترك الملك وساح في الأرض سياحة الحكيم الهندي العاري، وبالتالي فأصل التصوف هندي، وهذا لا يقبله النشار بأي حال من الأحوال، لكنَّه يرى أنه كان غنياً ثم زهد في الغنى وساح من أجل طلب الحديث لا سياحة الحكيم الهندي العاري، ويرجح تفسير الشيبي بأن قصة توبته تذكر بنبوة موسى لا بحياة بوذا، فموسى حدثه الله من الشجرة، وهو سمع صوتاً من فوقه يناديه: ما هذا العبث، أفحسبتم أنما

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٤١٢ ـ ٤١٤).

خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون ـ اتق الله وعليك بالزاد ليوم القيامة[١].

٣ ـ ويرى أن إبراهيم بن أدهم هو أول زاهد على وجه الحقيقة، وفي مدرسته ظهرت أسس التصوف[٢].

وقد بين وجهة نظر إبراهيم بن أدهم في صورة ملوك الآخرة، يمكن توضيحها كالآتي:

أ ـ الملك الزاهد هو الذي يطأطئ رأسه للناس جميعاً.

وذكر نماذج من حياته ومن ذلك: أنه ضربه أحد الجنود على رأسه ظلماً، فطأطأ رأسه وقال: اضرب رأساً طالما عصى الله.

وذكر أنه كان يقول: ما سُرَّ في إسلامه إلا ثلاث مرات: مرة كان في سفينة وفيها رجل مضحاك، كان يقول: كنا نأخذ البلح من بلاد الترك هكذا، وكان يأخذ بشعر رأسه ويهزه، فسره؛ لأنه لم يكن في السفينة أحد أحقر منه في عينه.

والمرة الثانية: أنه كان عليلاً في مسجد فدخل المؤذن، وقال: اخرج... فلم أطق. فأخذ برجلي وجرَّني إلى خارج المسجد.

والمرة الثالثة: كان بالشام، وعليه فرو، فنظر فيه، فلم يميز بين الشعر والقمل لكثرته فسرَّه ذلك.

ومع هذا فلم يسر مثل ما سرَّ عندما كان يوماً جالساً فجاء إنسان فبال عليه.

ب ـ الملك الزاهد هو الذي يعيش في الدنيا ـ على اختيار الله، حيث وضعه الله، في الحر وفي البرد، وفي البادية، وفي الجبل، وفي البحر.

ج ـ الملك الزاهد ـ عنده ـ هو الذي يسيطر على اللذات كلها.

فقد منع نفسه أربعاً: لذة الماء والحمامات والحذاء والملح الجيد، فيسير عطشاناً، وعليه قميص واحد، وحافي القدمين، وينأى عن طيب الطعام، بل إنه يأكل الطين إن لم يجد طعاماً.

د ـ الملك الزاهد هو خلي البال من كل مطالب الحياة، يسير في الدنيا خاضعاً متذللاً، متشوقاً نحو أمل أعظم، غارقاً في هذا الأمل الكبير، هو والله فقط.

هـ ـ الملك الزاهد هو الذي يأكل من عمل يده، وهذا العمل عنده خير من التعبد.

و ـ الملك الزاهد هو الذي يزهد في الحلال، فيرفض أن يأخذ نفله في الغزو.

إذن فهو يرى أن الزهاد هم ملوك الدنيا والآخرة، فهم في الدنيا في راحة، لا يبالون على أي حال أصبحوا أو أمسوا ورزق الله مضمون لهم سيأتيهم، وفي الآخرة لهم، الجنة ولا يحاسبون على الزكاة، ولا الحج، ولا صلة الرحم، ولا نحو ذلك، فهم إذن ملوك

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/٤٠٨ ـ ٤١٢).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/٤٠٧).

الدنيا والآخرة، كما يقول إبراهيم بن أدهم[١].

٤ ـ يرى النشار أن فكرة المعرفة الغنوصية بدأت تتضح لدى الزهاد على يد إبراهيم بن أدهم، لكنه لا يرى لها مصادر خارجية، وبهذا بدأ الزهد يتوجه نحو التصوف.

ويذكر أن إبراهيم بن أدهم يضع المعرفة على قمة الأمور التي ينبغي على المسلم أن يشتغل بها، ويرى أنه تعلمها من الرهبان الذين اختلط بهم أثناء سياحاته.

ويرى أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا بعد المجاهدة القاسية والتي تمر بست عقبات:

«أن تغلق باب النعمة، وتفتح باب الشدة.

أن تغلق باب العز، وتفتح باب الذل.

أن تغلق باب الراحة، وتفتح باب الجهد.

أن تغلق باب النوم، وتفتح باب السهر.

أن تغلق باب الغنى، وتفتح باب الفقر.

أن تغلق باب الأمل، وتفتح باب الاستعداد للموت»[٢].

٥ ـ يرجح النشار أنَّ إبراهيم بن أدهم عرف العلوم السرية من كيمياء وسيمياء، وتعلّم الاسم الأعظم من داود البلخي، ويشك في معرفته السحر، لا سيما وقد ذكر أنه كان يتصل بالجن، وكانوا يعاشرونه ويرحلون معه[٣].

٦ ـ يرى النشار أن إبراهيم بن أدهم ممن كان يعبد الله حباً فيه فحسب، لا طمعاً في جنته، ولا خوفاً من عذابه، وأنَّ من شرط الولاية ـ عنده ـ ألَّا ترغب في شيء من الدنيا ولا الآخرة. وذكر من أقواله: «اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة، إذا أنت أنستني بذكرك أو رزقتني حبك، وسهلت علي طاعتك، فأعط الجنة لمن شئت».

ويرى أنَّه سبق الصوفية المتأخرين إلى مقام خلع العذار، فهو يقول: «إذا خلوت بأنيسك فشق قميصك»[٤].

ثانياً: النقد:

١ ـ مما لا شك فيه أنَّ إبراهيم بن أدهم كان سنياً من قبيلة عربية، كما ذكر النشار، نشأ في بيت غنى ويسار، وطلب الحديث، ثم ترك ذلك كلَّه، ظاناً أنه بذلك يتم له الزهد في الدنيا، والتوكل على الله تعالى.

---

(١) انظر: نشأة الفكر (٣/ ٤١٨ ـ ٤٢١).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤٢٢).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤١٧ ـ ٤١٨).

(٤) انظر: المرجع السابق (٣/ ٤٢٤ ـ ٤٢٥).

قال الذهبي: «إبراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد بن جابر، القدوة الإمام العارف سيد الزهاد، أبو إسحاق العجلي، وقيل: التميمي، الخراساني البلخي، نزيل الشام»[١].

قال النسائي عنه: «ثقة مأمون أحد الزهاد»[٢].

وقال ابن معين عنه: «ثقة»[٣].

وقال سفيان بن عيينة: «رحم الله أبا إسحاق ـ يعني: إبراهيم بن أدهم ـ قد يكون الرجل عالماً بالله، ليس يفقه أمر الله»[٤].

وذكر ابن الجوزي بإسناده عن علي بن بكار قال: «كنَّا جلوساً بالمصيصة وفينا إبراهيم بن أدهم، فقدم رجل من خراسان، فقال: أيكم إبراهيم بن أدهم، فقال القوم: هذا. قال: إن إخوتك بعثوني إليك.

فلما سمع بذكر إخوته قام فأخذ بيده فنحاه، فقال: ما جاء بك؟ فقال: أنا مملوك معي فرس وبغلة وعشرة آلاف درهم، بعث بها إليك إخوتك، قال: إن كنت صادقاً فأنت حر، وما معك لك، اذهب فلا تخبر أحداً. فذهب»[٥].

وفي مختصر تاريخ دمشق أنه قيل له: «ألا تحدث، فقد كان أصحابك يحدثون؟ فقال: «كان همِّي هدي العلماء وآدابهم».

وفيه أيضاً: «قال محمد بن مكتوم: مرَّ إبراهيم بن أدهم بسفيان الثوري وهو قاعد مع أصحابه، فقال سفيان لإبراهيم: تعال حتى أقرأ عليك علمي، قال: إني مشغول بثلاث، ومضى.

قال سفيان لأصحابه: ألا سألتموه ما هذه الثلاث!، ثم قام سفيان ومعه أصحابه حتى لحق إبراهيم، فقال له: إنك قلت: إني مشغول بثلاث عن طلب العلم، فما هذه الثلاث؟

قال: إني مشغول بالشكر لما أنعم عليَّ، والاستغفار لما سلف من ذنوبي، والاستعداد للموت، قال سفيان: ثلاث وأي ثلاث»[٦]!!.

وورد في الحلية، أنه قيل له: «ما لك لا تطلب الحديث؟ فقال: إني لا أدعه رغبة عنه، ولا زهادة فيه، ولكني سمعت منه شيئاً فأنا أريد العمل به، وهو ينقلب مني فأكره مجالسة أولئك»[٧].

٢ ـ أحسن النشار حين نفى أن يكون إبراهيم بن أدهم يسير على منوال بوذا، وأساء

---

(١) سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٨٧)، وانظر: مشاهير علماء الأمار (٢٢١٤)، والتاريخ الكبير (١/ ٢٦٨)، والكاشف (١/ ٣٢)، وتهذيب التهذيب (١/ ١٠٢)، وتقريب التهذيب (٨٧)، والأعلام (١/ ٣١).

(٢) تهذيب التهذيب (١/ ١٠٢)، وانظر: العبر (١/ ١٨٣).

(٣) تهذيب التهذيب (١/ ١٠٣).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٨٣).

(٥) المنتظم (٨/ ٢٤١).

(٦) انظر: مختصر تاريخ دمشق (٤/ ٢٣).

(٧) انظر: حلية الأولياء (٨/ ٢٩).

حين وافق الشيبي في قوله بأن توبة إبراهيم بن أدهم تذكر بنبوة موسى، فهذا إفراط وذاك تفريط، وقد روى كثير ممن ترجم لإبراهيم بن أدهم قصة توبته، وبداية زهده، وفيها دلالة على مقصده الحسن، ولكن على جهل بدين الله وأمره، فغلا في الزهد حتى خرج عن السنة إلى البدعة، ولكنَّه لم يطلب بذلك تحصيل العلم اللدني، والكشف الإلهي فيقال كان على مثال بوذا ولكن يمكن أن يقال بأن زهده البدعي في الدنيا والعلم الشرعي كان ممهداً لظهور فكر التصوف المعرفي، الذي هو طلب المعرفة عن طريق المجاهدة، فظهر ممن يظهر الزهد في الدنيا من هو يسير على مثال بوذا.

ولا إشكال في سياق القصة، فتارة يذكر أنه ملك، وتارة أنه ابن ملك، وتارة أنه من أهل الغنى واليسار، فمحصلتها جميعاً واحدة، ولا إشكال في كون القصة تارة تروى عن إبراهيم بن أدهم، وتارة تروى عن حميد بن جابر، فهما قصتان متشابهتان، والله أعلم.

يقول عبد الرحمٰن السلمي عنه: «كان من أبناء الملوك والمياسير، خرج متصيداً فهتف به هاتف، أيقظه من غفلته، فترك طريقته في التزين بالدنيا، ورجع إلى طريقة أهل الزهد والورع»[١].

هذه هي القصة الحقيقية في توبة إبراهيم بن أدهم، لكن أضيف إليها إضافات لتكون ـ كما قال النشار ـ قصة أسطورية وفيها يذكر الصوفية طريقهم في المجاهدة للوصول إلى المعرفة من غير تعلم، وفيها يظهر لبس الصوف واستخدام الاسم الأعظم، والالتقاء بالخضر، والاستعانة بالجن، ونحو ذلك مما هو معروف عند الصوفية[٢].

وقد وردت حكاية إبراهيم بن أدهم لتوبة حميد بن جابر في سير أعلام النبلاء والوافي بالوفيات، وفوات الوفيات، وفيها أنه كان أميراً غارقاً في بحار الدنيا، فأخرجه الله منها، عندما رأى في منامه رسالة موجهة إليه، مكتوبة بالذهب، فيها موعظة له بعدم إيثار الفاني على الباقي، وعدم الاغترار بملكه[٣].

٣ ـ أصاب النشار حين ذكر بأن إبراهيم بن أدهم هو أول زاهد على وجه الحقيقة، ولكنَّه لم يوضح مراده بالزهد هنا، وهو الزهد البدعي، والذي يطلق عليه النشار: الزهد الاصطلاحي. وهذا الأمر واضح بيِّن في سيرة ابن أدهم، فقد كان الزهد البدعي ظاهراً في حياته وفي مواعظه[٤].

وأحسن أيضاً حين أشار إلى أن أسس التصوف بدأت تظهر في مدرسة إبراهيم بن أدهم، وقد تقدم مراراً بأن التصوف الذي هو تسوف ـ إن صح التعبير ـ وهو الوصول إلى

(١) طبقات الصوفية (٢٨)، وانظر: المنتظم لابن الجوزي (٨/ ٢٤٠)، ومختصر تاريخ دمشق (٤/ ١٩)، والرسالة للقشيري (٣٩١، ٣٩٢)، وحلية الأولياء (٧/ ٣٣٥)، وسير أعلام النبلاء (٧/ ٣٩٥).

(٢) انظر: طبقات الصوفية (٣٠ ـ ٣٥)، وكشف المحجوب (١/ ٣١٤).

(٣) انظر: سير أعلام النبلاء (٧/ ٣٩٥)، والوافي بالوفيات (٥/ ٢٠)، وفوات الوفيات (١/ ٥٩).

(٤) انظر: طبقات الصوفية (٣٠ ـ ٣٨)، والرسالة للقشيري (٣٩٢).

المعرفة من غير تعلم، بل عن طريق المجاهدة والرياضة، للوصول إلى السعادة عن طريق الاتحاد بالخالق ـ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، قد نبت في أرض الزهد البدعي، والذي يطلق على أصحابه أيضاً صوفية للبسهم الصوف، فلا شك أنَّ كثيراً من الرياضات والمجاهدات ومجالسة الجن، واستعمال السحر، قد بدأت تستخدم في مدرسة إبراهيم بن أدهم، فكانت مدرسته بذلك نواة لظهور التصوف العلمي، بعد أن كان تصوفاً عملياً.

وقد ذكر النشار من النصوص ما يثبت ذلك من كلام إبراهيم بن أدهم فلا أرى هنا داعياً لذكرها مرة أخرى، ولكنِّي أؤكد أنَّ إبراهيم بن أدهم إنما وقع فيما وقع فيه، بسبب جهله بدين الله، فقد احتال عليه الشيطان فأبعده عن طلب العلم الشرعي، وأوهمه بأن الطريق إلى الله لا يكون إلا بالانقطاع الكلي عن الدنيا، وتعذيب النفس فيها وحرمانها من الحلال الطيب، وإهانتها في هذه الدنيا، والرضا بالدون فيها، لينال الإنسان سعادة الدنيا والآخرة، وقد تقدم في أول النقد كلام سفيان بن عيينة عن إبراهيم بن أدهم.

٤ ـ مما لا شك فيه: أنَّ إبراهيم بن أدهم قد تأثر في تزهده البدعي بالرهبان الذين قابلهم أثناء رحلاته[(١)]، وقبل ذلك بالبوذية المنتشرة في بلخ وغيرها من مدن خراسان[(٢)]، ولكن كما أكد النشار أن إبراهيم بن أدهم كان ينطلق في تزهده من فهمه الخاطئ للقرآن والسنة ومن فهمه لمعنى الزهد والتوكل، إذ لا يوجد في النصوص المنقولة عنه ما يدل على أنه استمد ذلك من مصادر خارجة عن الإسلام.

وقد تقدم مراراً بأن الزهاد المبتدعة أخطؤوا حين ظنوا أن رؤية الله في الجنة ليست من نعيمها، وأن عبادة الله حباً فيه تتعارض مع سؤال الله تعالى الجنة، والاستعاذة به من النار، فدعوا إلى عبادة الله حباً فيه فحسب، دون طلب أي نفع، أو دفع ضر، لا في الدنيا، ولا في الآخرة، ظناً منهم أن هذا غاية الإخلاص لله تعالى، والتخلي عن حظوظ النفس، وهذا أوصلهم إلى أن يخرجوا في حدود علاقتهم مع الله تعالى من حدود المحبة العبادية إلى محبة العشق، ومقام خلق العذار وشق القميص، ونحو ذلك[(٣)].

٥ ـ أخيراً، ينبغي التثبت في نسبة علم السحر أو الاتصال بالجن، وكذلك نسبة العلوم السرية من كيمياء وسيمياء إلى إبراهيم بن أدهم[(٤)]، إذ لم يذكر ذلك عنه العلماء الأجلاء، وقد ذكر صاحب الحلية أن بعض الجن كانوا يصحبون إبراهيم بن أدهم في أسفاره[(٥)]، وهذا الأمر ممكن، فإن من عادة أهل الزهد البدعي، أن يصحبهم الجن، ويقومون بخدمتهم. وهذا معروف عنهم في القديم وفي عصرنا الحاضر أيضاً.

(١) انظر: الحلية (٨/ ٢٦، ٢٧).
(٢) انظر: البوذية تاريخها وعقائدها (٣٩٦، ٣٩٧).
(٣) انظر: تلبيس إبليس (٢١٩).
(٤) انظر: كشف المحجوب للهجويري (١/ ٣١٥).
(٥) انظر: الحلية (٧/ ٣٥٤، ٣٥٥).

الخاتمة

(أسأل الله تعالى حسنها)

لقد يسَّر الله تعالى بمنَّه وكرمه إتمام الرسالة بعد رحلة طويلة مع النشار درست فيها حياته وعقيدته واتجاهه الفكري، وتعرفت فيها على موقفه من عقيدة السلف الصالح وأئمته، ووقفت فيها على موقفه من الفرق الكلامية وأئمتها من: جهمية ومعتزلة وكلابية وأشعرية وماتريدية وكرَّامية، ودرست موقفه من التشيع وفرقه وأئمته، ومن التصوف وأقسامه وأئمته، وقد كانت رحلة رغم مشقتها، إلَّا أنها كانت لي غاية في المتعة والفائدة، تعرفت فيها على فرق عديدة، وآراء جديدة، واطلعت على كتب متنوعة، وقد خرجت من هذا البحث بنتائج كثيرة، أذكر منها:

١ ـ أنَّ النشار تبوأ مكانة عظيمة عند دارسي علم الكلام والفلسفة والمنطق، وكان يدعو إلى تلمس الحضارة الإسلامية بمعناها الواسع في منبعها الأصيل وهو الكتاب والسنة، ويرفض السير خلف الحضارة الغربية المعاصرة.

٢ ـ يعتقد النشار الأشعرية، ويعظم الصوفية؛ أصحاب الزهد البدعي، وينكر على صوفية وحدة الوجود، ويوافق الشيعة على تقديم علي رضي الله عنه في الفضل والخلافة على أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم لكنه ينكر القول بالنص والتعيين، وينكر عقائد الشيعة في الإمامة والإمام وغير ذلك من عقائدهم الغالية.

٣ ـ صحة ما ذهب إليه النشار من أن فلسفة الفلاسفة من أمثال ابن رشد والفارابي والكندي وابن سينا، وفلسفة المتصوفة، وغلاة الشيعة، كلها فلسفات مستمدة من غير دين الإسلام.

٤ ـ صحة ما وصف به النشار المستشرقين إذ وصفهم بالخيانة العلمية والتعصب للنصرانية والسعي إلى غزو المسلمين فكرياً.

٥ ـ صحة ما ذهب إليه النشار قديماً من أن السلف هم الذين تابعوا النبي ﷺ وصحبه الكرام دون ابتداع في الدين، وخطأ ما ذهب إليه أخيراً من تقسيم السلف إلى: متقدمين يصف عقيدتهم في الصفات بالتفويض، ومتأخرين يصف عقيدتهم بالتمثيل والتجسيم.

٦ ـ خطأ ما ذهب إليه النشار من أن السلف أعملوا النقل وأهملوا العقل.

٧ ـ خطأ وصف النشار عقيدة السلف في التوحيد بأنها محصورة في توحيد الذات والصفات.

٨ ـ جهل النشار الشنيع بمعتقد السلف إذ نسب إليهم القول بأن الاسم غير المسمى، ونفي الأسباب، وأن متأخريهم لا يعظمون رسول الله ﷺ بعد موته.

٩ ـ عدم معرفة النشار الفرق بين إرجاء الحسن بن محمد وبين إرجاء الفقهاء، وعدم معرفة الفرق بين إرجاء الفقهاء وإرجاء الأشاعرة.

١٠ ـ جرم النشار الشنيع في الطعن في الصحابة: فاعتبر الخلفاء الثلاثة رضي الله عنهم قد اغتصبوا الخلافة من علي رضي الله عنه، وكفر أبا سفيان ومعاوية رضي الله عنهما وطعن في عائشة وطلحة والزبير رضي الله عنهم، وسب عبد الله بن الزبير رضي الله عنهما.

١١ ـ بطلان الصلة التي يقول بها النشار بين الفرق الضالة وبين الحسن بن محمد وابنيه، وكذلك بطلان نسبة العقائد المبتدعة من قدرية ونحوها إلى الحسن البصري رحمه الله.

١٢ ـ بطلان قول النشار بالصلة بين الأئمة الأربعة وبين الكلابية والماتريدية والأشعرية.

١٣ ـ ظلم النشار عمر بن عبد العزيز والأوزاعي وأيوب السختياني إذ اتهمهم بالنفاق.

١٤ ـ خطأ النشار في مدح المختار بن أبي عبيد وغيلان الدمشقي وهما من أئمة الضلال.

١٥ ـ اعتقاد النشار أن التأويل العقلي لنصوص الصفات فلسفة إسلامية عظيمة، أقيم عليها الفكر الإسلامي هو سبب الضلال عنده في مواقفه من الفرق المتعددة: فعظم المبتدعة من أمثال الجعد، والجهم، وواصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، والنظام، والعلاف وغيرهم.

١٦ ـ خطأ النشار في دفاعه عن عقائد الفرق الكلامية من جهمية ومعتزلة وكلابية وأشعرية وماتريدية.

١٧ ـ صحة وصف النشار مذهب الجهم في الإيمان بالشذوذ.

١٨ ـ أخطأ النشار فيما ذهب إليه من أن المعتزلة امتداد للصحابة الذين اعتزلوا الفتنة، وأن اللقب أطلق عليهم عندما اعتزلوا الناس إبان تنازل الحسن رضي الله عنه عن الخلافة لمعاوية رضي الله عنه كراهية لما حدث.

١٩ ـ صحة إبطال النشار السند المعتزلي، وخطؤه نفي تأثرهم بمصادر غير إسلامية.

٢٠ ـ إصابة النشار في إبراز مكانة ابن كلاب في العقيدة الأشعرية والماتريدية، وخطؤه في تصحيح مذهب الكلابية في نفي الصفات الفعلية.

٢١ ـ خطأ النشار في إطلاق لقب أهل السنة والجماعة على الأشعرية والماتريدية، مع مخالفتهم أهل السنة والجماعة في أصول كثيرة.

٢٢ ـ خطأ ما ذهب إليه النشار من الصلة بين أبي حنيفة وبين الماتريدية في العقيدة، وخطؤه في نسبة علم الكلام إليه.

٢٣ ـ خطأ النشار في تصحيح سند الأشاعرة، وفي ربط مذهبهم بعلي بن أبي طالب رضي الله عنه.

٢٤ ـ صحة ما ذهب إليه النشار من رمي ابن كرَّام بالحشو، وخطؤه الشنيع في القول بالصلة بين الكرامية وبين ابن تيمية رحمه الله.

٢٥ ـ إصابة النشار في إبطال قول علماء الشيعة أن التشيع نشأ منذ مطلع الرسالة وفي نقده عقائد الشيعة عامة، والغلاة خاصة.

٢٦ ـ بطلان قول النشار بالصلة بين زيد بن علي وبين واصل بن عطاء، وصحة بيانه سبب خذلان الشيعة لزيد بن علي.

٢٧ ـ خطأ النشار في ميله إلى أن عبد الله بن سبأ شخصية خيالية وخطؤه في دفاعه عن أبي الخطاب الأسدي.

٢٨ ـ أجاد النشار في حصر الأقوال في التصوف، لكنَّه جعل همه في دفع كل قول من شأنه أن يربط التصوف بمصادر غير إسلامية مما أبعده عن الوصول لحقيقة التصوف.

٢٩ ـ رغم اقتراب النشار الكبير في الكشف عن حقيقة التصوف إلَّا أنه حاد عنها خشية القول بأن في التصوف عقائد غالية، إذ فرَّق النشار بين الزهد الشرعي والزهد البدعي، وفرق بين الزهد البدعي والتصوف، إذ اعتبر الأول مرحلة عملية، والثاني علمية، وفرق بين التصوف الفلسفي والزهد البدعي، إلَّا إنه دافع عن التصوف العلمي بأنه خالٍ من العقائد الغالية.

٣٠ ـ ظلم النشار كل من عامر بن عبد الله بن عبد قيس، وأبي العالية رفيع بن مهران، وصلة بن أشيم، ومطرف بن عبد الله بن الشخير، والحسن البصري، ومالك بن دينار، والفضيل بن عياض وعبد الله بن المبارك وسفيان الثوري، والربيع بن خثيم إذ نسبهم إلى أصحاب الزهد البدعي، وهم من أصحاب الزهد الشرعي.

٣١ ـ صحة رأي النشار في تصنيف فرقد بن يعقوب السبخي، وعبد الواحد بن زيد وأبي سليمان الداراني، وفتح بن سعيد الموصلي، وإبراهيم بن أدهم بأنهم من أصحاب الزهد البدعي.

٣٢ ـ خطأ النشار في عدم جزمه بأن جابر بن حيان، ورياح بن عمرو القيسي، ورابعة العدوية من أهل التصوف الحقيقي القائم على العقائد الغالية.

٣٣ ـ صحة رأي النشار في أن شخصية أويس القرني حقيقية، وخطؤه حين صحح جميع الفضائل المنسوبة إليه.

٣٤ ـ ليس صحيحاً ما قاله النشار في كعب الأحبار وأبي مسلم الخولاني من الدخول في الإسلام بغرض الطعن فيه من الداخل.

هذا غيض من فيض من النتائج التي توصلت إليها أثناء البحث أختمها بنتيجة عامة هي أن كل من خاض في دراسة الفرق بغير معتقد السلف، فلا بد أن يجانبه الصواب في أحكامه على العقائد والأشخاص، وأن كل من وقف في وجه الحضارة الغربية بغير علم شرعي فسينحرف إفراطاً أو تفريطاً، لذا فمن الواجب على أي باحث في الفرق والمذاهب والأديان دراسة المعتقد السلفي أولاً ثم الخوض في تلك القضايا بعد ذلك، والله تعالى أعلم، وصلى الله على محمد وآله وسلم.

فهرس المراجع

١ ـ **أبحاث في الاعتقاد**، عبد العزيز محمد العبد اللطيف، دار الوطن، ط١، ١٤١٣هـ.

٢ ـ **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، أبو عبد الله محمد النجدي، دار الإمام الذهبي، ط١، ١٤١٠هـ.

٣ ـ **ابن القيم الجوزية**، د. عبد الله بن محمد جار النبي، مؤسسة مكة للطباعة والإعلام، ط١، ١٤٠٦هـ.

٤ ـ **ابن تيمية والتصوف**، مصطفى حلمي، دار الدعوة، ط٢

٥ ـ **ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي**، عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء لدنيا الطباعة

٦ ـ **ابن تيمية وموقفه من أهم الفرق والديانات، د. محمد حربي**، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ.

٧ ـ **ابن حزم وموقفه من الإلهيات (عرض ونقد)، د. أحمد بن ناصر الحمد**، مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي

٨ ـ **ابن حنبل حياته وعصره**، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ١٤١٨هـ.

٩ ـ **أبو العزايم وأثره في التصوف المعاصر**، عبد المنعم محمد شرف، مكتبة الكليات

١٠ ـ **اتباع السنن واجتناب البدع**، ضياء الدين أبي عبد الله المقدسي، علي حسن الحلبي، دار ابن القيم، ط١، ١٤٠٩هـ.

١١ ـ **إثبات صفة العلو**، ابن قدامة المقدسي، د. أحمد بن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٠٩هـ.

١٢ ـ **إثبات عذاب القبر**، الإمام البيهقي، مصطفى سعيد

١٣ ـ **اجتماع الجيوش الإسلامية**، ابن القيم، عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق، ١٤٠٨هـ.

١٤ ـ **أحاديث الصحيحين بين الظن واليقين**، حافظ ثناء الله الزاهدي.

١٥ ـ **أحاديث في ذم الكلام وأهله**، أبو الفضل المقرئ، ناصر عبد الرحمٰن الجديع، دار أطلس للنشر، ط١، ١٤١٧هـ.

١٦ ـ **إحياء علوم الدين**، أبو حامد محمد الغزال، دار المعرفة.
١٧ ـ **أخبار الآحاد في الحديث النبوي**، عبد الله بن عبد الرحمٰن بن جبرين، مكتبة دار طيبة، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٨ ـ **أداب المريدين**، أبو النجيب السهروردي، طه عبد الرؤوف سعد، المكتبة الأزهرية
١٩ ـ **أدب الحوار في الإسلام**، سيف الدين شاهين، مطبعة عمار، ط١، ١٤١٣هـ.
٢٠ ـ **أديان الهند الكبرى**، د.أحمد شلبي، مكتبة المصرية، ط٩، ١٩٩٠هـ.
٢١ ـ **آراء الكلابية العقدية وأثرها**، هدى ناصر الشلالي، مكتبة الراشد، ١٤٢٠هـ.
٢٢ ـ **إرغام المريد**، محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٢١هـ.
٢٣ ـ **أساس التقديس**، فخر الدين الرازي، د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ.
٢٤ ـ **إسلام بلا مذهب**، مصطفى الشكعة، الدار المصرية، ط٨، ١٤١١هـ.
٢٥ ـ **أشراط الساعة**، يوسف الوابل، مكتبة ابن الجوزي، ط٢، ١٤١١هـ.
٢٦ ـ **أصل السنة واعتقاد الدين**، أبو حاتم الرازي، إبراهيم عبد الله الحازمي، دار الشريف، ط١، ١٤١٣هـ.
٢٧ ـ **أصول الحكم على المبتدعة عند شيخ الإسلام**، أحمد عبد العزيز الحليبي، دار الفضيلة، ط١، ١٤٢١هـ.
٢٨ ـ **أصول الدين**، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، دار الكتب، ط٣، ١٤٠١هـ.
٢٩ ـ **أصول الدين**، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٣٤٦هـ.
٣٠ ـ **أصول الدين**، أبو اليسر محمد البزدوي، د. هانز بيرنس، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٤هـ.
٣١ ـ **أصول الدين عند الإمام أبي حنيفة**، د. محمد عبد الرحمٰن الخميس، دار الصميعي، ط١، ١٤١٦هـ.
٣٢ ـ **أصول علم النفس**، د. أحمد عزت راجح، دار القلم.
٣٣ ـ **أصول في البدع والسنن**، محمد أحمد العدوي، المكتبة الإسلامية، ط٤، ١٤٠٦هـ.
٣٤ ـ **أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية**، ناصر عبد الله القفاري، رسالة علمية، ط١، ١٤١٤هـ.
٣٥ ـ **أضواء على حديث افتراق الأمة**، عبد الله يوسف الجديع، مؤسسة الريان، ط١، ١٤١٩هـ.
٣٦ ـ **اعتقاد أئمة السلف**، محمد عبد الرحمٰن الخميس، دار إيلاف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٠هـ.
٣٧ ـ **اعتقاد أحمد بن حنبل**، أبو الفضل عبد الواحد التميمي، طلعت فؤاد الحلواني، دار بلنسية، ط١، ١٤٢٣هـ.
٣٨ ـ **اعتقاد أهل السنة في الصحابة**، محمد عبد الله الوهيبي، المنتدى الإسلامي بلندن.

٣٩ ـ **أعلام المؤلفين الزيدية**، عبد السلام عباس الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، ط١، ١٤٢٠هـ.
٤٠ ـ **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن القيم، مشهور آل سلمان، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ.
٤١ ـ **آفاق الفلسفة**، فؤاد زكريا، دار مصر للطباعة، ١٩٨٥م
٤٢ ـ **اقتضاء الصراط المستقيم**، ابن تيمية، ناصر عبد الكريم العقل، ط١، ١٤٠٤هـ.
٤٣ ـ **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية**، ابن بطة العكبري، يوسف الوابل، دار الراية، ط١، ١٤١٥هـ.
٤٤ ـ **الإبداع في كمال الشرع وخطر الابتداع**، محمد بن صالح العثيمين.
٤٥ ـ **الإبداع في مضار الابتداع**، علي محفوظ، سعيد نصر محمد، مكتبة الراشد، ط١، ١٤٢١هـ.
٤٦ ـ **الإبريز**، سيدي عبد العزيز الدباغ، المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ١٤١٨هـ.
٤٧ ـ **الاتجاه العقلي في مشكلة المعرفة عند المعتزلة**، عاطف العراقي، دار الفكر العربي، ط١، ١٤١٣هـ.
٤٨ ـ **الاتجاهات العقلانية الحديثة**، ناصر عبد الكريم العقل، دار الفضيلة، ط١، ١٤٢٢هـ.
٤٩ ـ **الآثار والمشاهد**، عبد العزيز الجفري، دار الهدي النبوي، ط١، ١٤٢٤هـ.
٥٠ ـ **الإخنائية**، تقي الدين الحراني، أحمد موسى العنزي، دار الخراز، ط١، ١٤٢٠هـ.
٥١ ـ **الأربعين في دلائل التوحيد**، أبو إسماعيل الهروي، أبو مالك جهاد المرشدي، ابن رجب، ١٤٢٢هـ.
٥٢ ـ **الأربعين في شيوخ الصوفية**، أبو سعيد أحمد محمد الماليني، عامر حسن صبري، البشائر الإسلامية، ط١، ١٤١٧هـ.
٥٣ ـ **الأربعين في صفات رب العالمين**، الذهبي، عبد القادر عطا صوفي، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٣هـ.
٥٤ ـ **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، لإمام الحرمين الجويني، محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم
٥٥ ـ **الأزهار في فقه الأئمة الأطهار**، الإمام المهدي الحسيني اليماني، ط٤
٥٦ ـ **الاستغاثة في الرد على البكري**، ابن تيمية، عبد الله دجين السهلي، دار الوطن، ط١، ١٤١٧هـ.
٥٧ ـ **الإسلام في مواجهة الحركات الفكرية**، جميل عبد الله المصري، دار أم القرى، ط١، ١٤١٠هـ.
٥٨ ـ **الإسلام والتناسخ**، السيد حسين يوسف مكي، محمد كاظم مكي، دار الزهراء، ١٤١١هـ.

٥٩ ـ **الإسماعيلية**، محمد أحمد الجوير، ط١، ١٤١٤هـ.
٦٠ ـ **الإشارة إلى مذهب أهل الحق**، أبو إسحاق الشيرازي، د. محمد السيد الجليند، القاهرة، ١٤٢٠هـ.
٦١ ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية.
٦٢ ـ **الأصنام**، هشام محمد السائب الكلبي، محمد عبد القادر وأحمد عبيد، مكتبة المصرية.
٦٣ ـ **الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات**، عبد القادر محمد عطا صوفي، الغرباء الأثرية، ط١، ١٤١٨هـ.
٦٤ ـ **الاعتصام**، الشاطبي، دار المعرفة، ط١، ١٤٠٥هـ.
٦٥ ـ **الاعتقاد**، أبو الحسن محمد القاضي الحنبلي، محمد عبد الرحمٰن الخميس، دار أطلس، ط١، ١٤٢٣هـ.
٦٦ ـ **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد**، البيهقي، د. أحمد محمد مرسي، ١٣٨٠هـ.
٦٧ ـ **الأعلام**، خير الدين الزركلي.
٦٨ ـ **الإعلام بنقد كتاب نشأة الفكر في الإسلام**، محمد سعيد القحطاني، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤١٢هـ.
٦٩ ـ **الإفادة في تاريخ أئمة الزيدية**، يحيى الحسين هارون الحسيني، محمد يحيى سالم عزان، دار الحكمة اليمانية، ط١، ١٤١٧هـ.
٧٠ ـ **الاقتصاد في الاعتقاد**، عبد الغني المقدسي، أحمد عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٤هـ.
٧١ ـ **الألوسي والتشيع**، السيد أمير محمد القزويني، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط١، ١٤٢٠هـ.
٧٢ ـ **الإمام ابن تيمية وقضية التأويل**، محمد السيد الجليند، عكاظ، ط٣، ١٤٠٣هـ.
٧٣ ـ **الإمام الخطابي ومنهجه في العقيدة**، أبو عبد الرحمٰن الحسن عبد الرحمٰن العلوي، دار الوطن للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ.
٧٤ ـ **الإمام الكوثري**، أحمد خيري، الأزهرية، ١٤٢٠هـ.
٧٥ ـ **الإمامة والرد على الرافضة**، أبو نعيم الأصبهاني، د. علي بن محمد الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، ط٣، ١٤١٥هـ.
٧٦ ـ **الانتصار في الرد على المعتزلة الأشرار**، يحيى بن أبي الخير العمراني، د. سعود عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ.
٧٧ ـ **الأنساب**، السمعاني، عبد الرحمٰن يحيى المعلمي، محمد أمين دمج.
٧٨ ـ **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، عبد الكريم إبراهيم الحلبي، رجب عبد المنصف، مكتبة زهران، ١٤١٩هـ.
٧٩ ـ **الإيمان**، أبو عبيد القاسم بن سلام.

٨٠ ـ **الإيمان**، محمد إسحاق بن منده، علي محمد ناصر الفقيهي، دار الفضيلة، ط٤، ١٤٢١هـ.
٨١ ـ **الإيمان الأوسط**، ابن تيمية، أبو يحيى محمود أبو سن، دار طيبة للنشر، ط١، ١٤٢٢هـ.
٨٢ ـ **الإيمان بين السلف والمتكلمين**، أحمد عطية الغامدي، العلوم والحكم، ط١، ١٤٢٣هـ.
٨٣ ـ **البابيون والبهائيون**، السيد عبد الرزاق الحسيني، مطبعة العرفان، ط١
٨٤ ـ **البداية والنهاية**، الحافظ ابن كثير، دار الفكر، ١٣٩٨هـ.
٨٥ ـ **البصائر النصيرية في علم المنطق**، زين الدين عمر الساوي، رفيق العج، دار الفكر اللبناني.
٨٦ ـ **البوذية**، عبد الله مصطفى نومسوك، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٠هـ.
٨٧ ـ **التبصير في معالم الدين**، الإمام أبي جعفر بن جرير الطبري، علي بن عبد العزيز الشبل، دار العاصمة، ط١، ١٤١٦هـ.
٨٨ ـ **التحفه المهدية**، للشيخ فالح بن مهدي آل مهدي، د.عبد الرحمٰن المحمود، دار الوطن، ط١، ١٤١٤هـ.
٨٩ ـ **التدمرية**، ابن تيمية، محمد بن عودة السعوي، ط١، ١٤٠٥هـ.
٩٠ ـ **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، القرطبي، محمود البسطويسي، دار البخاري، ط١، ١٤١٧هـ.
٩١ ـ **التشيع والشيعة**، أحمد الكسروي، ناصر القفاري، سلمان العودة، ط١، ١٤٠٩هـ.
٩٢ ـ **التعريفات**، الجرجاني، مكتبة لبنان، ١٩٧٨م.
٩٣ ـ **التعريفات الاعتقادية**، سعيد محمد علي آل عبد اللطيف، دار الوطن، ط١، ١٤٢٢هـ.
٩٤ ـ **التفسير القيم**، للإمام ابن القيم، محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.
٩٥ ـ **التفكير الفلسفي في الإسلام**، عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني، ط١، ١٩٧٤م
٩٦ ـ **التمهيد**، الباقلاني، مكارثي، المكتبة المشرقية، ١٩٥٧م
٩٧ ـ **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، أبو الحسين محمد عبد الرحمٰن الشافعي، يمان سعد الدين المياديني، رمادي للنشر، ط١، ١٤١٤هـ.
٩٨ ـ **التنجيم والمنجمون وحكمهم في الإسلام**، عبد المجيد سالم المشعبي، مكتبة الصديق، ط١، ١٤١٤هـ.
٩٩ ـ **الثبت**، ابن تيمية، علي عبد العزيز الشبل، دار الوطن، ط١، ١٤١٧هـ.
١٠٠ ـ **إلجام العوام عن علم الكلام**، أبو حامد الغزالي، سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٣م
١٠١ ـ **الجامع لشعب الإيمان**، للبيهقي، عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٠٢ ـ **الجامع لشعب الإيمان [طبعة أخرى]**، للبيهقي، بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٠هـ.

١٠٣ ـ **الجهمية والمعتزلة نشأتهما وأصولهما**، ناصر عبد الكريم العقل، دار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢١هـ.

١٠٤ ـ **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**، لابن تيمية، علي بن حسين ناصر ـ وعبد العزيز العسكر وحمدان الحمدان، دار العاصمة ط١، ١٤١٤هـ.

١٠٥ ـ **الجواب الفاصل بتمييز الحق من الباطل**، ابن تيمية، عواد عبد الله المعتق، مكتبة الراشد، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٠٦ ـ **الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة**، أبو القاسم التيمي، محمد ربيع المدخلي ومحمد محمود أبو رحيم، دار الراية، ط١، ١٤١١هـ.

١٠٧ ـ **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، ط٢، ١٤٠٦هـ.

١٠٨ ـ **الحياة البرزخية في الإسلام**، حسين جابر موسى بني خال، دار الفتح، ط١، ١٤١٦هـ.

١٠٩ ـ **الحيدة والاعتدال في الرد على من قال بخلق القرآن**، أبو الحسن عبد العزيز الكناني المكي، علي محمد ناصر الفقيهي، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٥هـ.

١١٠ ـ **الخلفاء الراشدون والدولة الأموية**، د. يحيى بن إبراهيم اليحيى، ط٥، ١٤١٣هـ.

١١١ ـ **الداعي إلى الإسلام**، أبو البركات النحوي، سيد حسين باغجوان، دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٠٩هـ.

١١٢ ـ **الدر المنتقد من كتاب المعتقد**، أبو بكر البيهقي، أبو محمد الجزائري، دار ابن القيم، ط١، ١٤٢٤هـ.

١١٣ ـ **الدلالة العقلية في القرآن**، عبد الكريم نوفان عبيدات، دار النفائس، ط١، ١٤٢٠هـ.

١١٤ ـ **الدين**، د. محمد عبد الله دراز، دار القلم.

١١٥ ـ **الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية**، محمد صالح الزركان، دار الفكر.

١١٦ ـ **الرد الأثري المفيد على البيجوري في شرح جوهرة التوحيد**، عمر بن محمود أبو عمر، دار الكتب الأثرية، ط١، ١٤٠٩هـ.

١١٧ ـ **الرد على الجهمية**، أبو سعيد عثمان الدارمي، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٢هـ.

١١٨ ـ **الرد على الجهمية**، ابن منده، علي محمد الفقيهي، ط١، ١٤٢١هـ.

١١٩ ـ **الرد على الجهمية والزنادقة**، أحمد بن حنبل، د. عبد الرحمٰن عميرة، دار اللواء، ط٢، ١٤٠٢هـ.

١٢٠ ـ **الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن**، أحمد بن حنبل، صبري شاهين، دار الثبات، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٢١ ـ **الرد على المخالف من أصول الإسلام**، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار الهجرة.

١٢٢ ـ **الرد على المنطقيين**، ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة، ط٢، ١٣٩٦م

١٢٣ ـ **الرد على من قال بفناء الجنة والنار**، ابن تيمية، محمد عبد الله السمهري، الناشر، ط١، ١٤١٥هـ.

١٢٤ ـ **الرد على منكر صفتي الوجه واليد**، سعيد ناصر الغامدي، دار الأندلس الخضراء، ط١، ١٤١٤هـ.

١٢٥ ـ **الرسالة البعلبكية**، الرسائل الجامعية، مريم عبد العالي الصاعدي، دار الفضيلة، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٢٦ ـ **الرسالة الصفدية**، ابن تيمية، أبو معاذ الدمشقي، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٢٧ ـ **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، النيسابوري، معروف مصطفى رزيق، دار الخير، ط٣، ١٤١٨هـ.

١٢٨ ـ **الرسالة الواضحة في الرد على الأشاعرة**، ابن الحنبلي، علي عبد العزيز الشبل، مجموعة التحف النفائس الدولية، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٢٩ ـ **الرسل والرسالات**، عمر الأشقر، مكتبة الفلاح، ط٣، ١٤٠٥هـ.

١٣٠ ـ **الروح**، ابن القيم، سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٨هـ.

١٣١ ـ **الروضة البهية**، الحسن بن المحسن (أبو عذبة)، عبد الرحمٰن عميرة، عالم الكتاب، ط١، ١٤٠٩

١٣٢ ـ **الزندقة والزنادقة**، دار الفكر.

١٣٣ ـ **الزيدية**، عبد الله محمد إسماعيل حميد الدين، مؤسسة الإمام زيد بن علي، ط١، ١٤٢٠هـ.

١٣٤ ـ **الزيدية نشأتها ومعتقداتها**، إسماعيل بن علي الأكوع، دار الفكر المعاصر، ط٣، ١٤١٨هـ.

١٣٥ ـ **السنة**، أبو بكر الخلال، تحقيق عطية عتيق الزهراني، دار الراية، ط٢، ١٤١٥هـ.

١٣٦ ـ **السنة**، ابن أبي عاصم، تحقيق الشيخ الألباني، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٥.

١٣٧ ـ **السنة**، لعبد الله بن الإمام أحمد، محمد سعيد القحطاني، رمادي للنشر، ط٤، ١٤١٦هـ.

١٣٨ ـ **السنة**، أبو بكر بن أبي عاصم، باسم الجوابرة، دار الصميعي، ط١، ١٤١٩هـ.

١٣٩ ـ **السياسة**، أبو بكر محمد الحضرمي، علي النشار، دار الثقافة، ط١، ١٤٠١هـ.
١٤٠ ـ **السيرة المرضية في ترجمة مؤسسي الطرق الصوفية**، يوسف خطار محمد، دار التقوى، ط٢.
١٤١ ـ **السيرة النبوية**، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة.
١٤٢ ـ **السيرة النبوية الصحيحة**، أكرم ضياء العمري، مكتبة العلوم والحكم، ط٦، ١٤١٥هـ.
١٤٣ ـ **السيف الصقيل**، أبو الحسن تقي عبد الكافي، محمد زاهد الكوثري، مكتبة زهران.
١٤٤ ـ **الشرح الميسر للفقه الأكبر**، محمد عبد الرحمٰن الخميس، وزارة الشؤون الإسلامية.
١٤٥ ـ **الشرك في القديم والحديث**، أبو بكر محمد زكريا، مكتبة الراشد، ط١، ١٤٢١هـ.
١٤٦ ـ **الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية**، مرعي يوسف الكرمي، الوليد بن مسلم، مكتبة ابن عباس، ط١، ١٤٢٥هـ.
١٤٧ ـ **الشهب اللامعة في السياسة النافعة**، أبو القاسم ابن رضوان المالقي، تحقيق علي سامي النشار، دارالثقافة، ط١، ١٤٠٤هـ.
١٤٨ ـ **الشيخ الأكبر مصطفى عبد الرازق**، عاطف العراقي، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧م.
١٤٩ ـ **الشيعة الاثنا عشرية وتحريف القرآن**، محمد عبد الرحمٰن السيف، دار الأمل للنشر، ط٢، ١٤٢٠هـ.
١٥٠ ـ **الشيعة في التاريخ**، السيد عبد الرسول الموسوي، مكتبة مدبولي، ط١، ٢٠٠٢م.
١٥١ ـ **الصفدية**، ابن تيمية، محمد رشاد سالم، دارالهدى، ط١، ١٤٢١هـ.
١٥٢ ـ **الصوفية في الإسلام**، المستشرق نيكلسون، نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٢، ١٤٢٢هـ.
١٥٣ ـ **العالم والمتعلم**، محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الأزهرية للتراث، ط١، ١٤٢١هـ.
١٥٤ ـ **العرش**، محمد عثمان أبو شيبة، محمد بن خليفة التميمي، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٨هـ.
١٥٥ ـ **العرش وما روي فيه**، محمد ابن أبي شيبة العبسي، تحقيق محمد بن حمد الحمود، مكتبة المعلا، ط١، ١٤٠٦هـ.
١٥٦ ـ **العقود الدرية**، أبو عبد الله أحمد عبد الهادي، طلعت فؤاد الحلواني، الفاروق.

١٥٧ ـ **العقيدة الإسلامية**، عطا الله بخيت المعايطة، عطا الله بخيت عماد، دار الآفاق الفكرية، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٥٨ ـ **العقيدة السلفية بين الإمام أحمد بن تيمية، سيد عبد العزيز الشيلي**، المكتبة التجارية، ط١، ١٤١٣هـ.
١٥٩ ـ **العقيدة الطحاوية**، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٦٠ ـ **العقيدة في أهل البيت بين الإفراط والتفريط**، د. سليمان سالم رجاء السحيمي، مكتبة الإمام البخاري، ط١، ١٤٢٠هـ.
١٦١ ـ **الغارة على العالم الإسلامي**، أ.ل.شاتليه، لخصها ونقلها إلى العربية محب الدين الخطيب ومساعد اليافي، العصر الحديث، ط٣، ١٤٠٠هـ.
١٦٢ ـ **الفتاوى الكبرى**، ابن تيمية، محمد عبد القادر عطا، دار الباز، ط١، ١٤٠٨هـ.
١٦٣ ـ **الفتوى الحموية الكبرى**، أبو العباس ابن تيمية، حمد التويجري، دار الصميعي، ط١، ١٤١٩هـ.
١٦٤ ـ **الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية**، عبد الفتاح أحمد فؤاد، دار الوفاء.
١٦٥ ـ **الفرق العظيم بين التنزيه والتجسيم**، سعيد فودة، دار الرازي، ط١، ٢٠٠١هـ.
١٦٦ ـ **الفرق الكلامية**، ناصر عبد الكريم العقل، دار الوطن، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٦٧ ـ **الفرق بين الفرق**، عبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة.
١٦٨ ـ **الفرقان بين الحق والباطل**، ابن تيمية، حسين يوسف غزال، دار إحياء العلوم، ط١، ١٤٠٣هـ.
١٦٩ ـ **الفناء عند الصوفية والمسلمين والعقائد الأخرى**، عبد الباري محمد داود، الدار المصرية، ط١، ١٤١٧هـ.
١٧٠ ـ **الفيوضات الربانية**، زين الدين إبراهيم الحضرمي، دار العلم والدعوة، ط١، ١٤٢٢هـ.
١٧١ ـ **القدر**، أبو بكر الفريابي، عمرو عبد المنعم سليم، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢١هـ.
١٧٢ ـ **القدر وما ورد في ذلك من الآثار**، الإمام عبد الله بن وهب القرشي المصري، عبد العزيز محمد العثيم، دار السلطان، ط١، ١٤٠٦هـ.
١٧٣ ـ **القرامطة**، محمود شاكر، المكتبة الإسلامية، ط٨، ١٤٠٩هـ.
١٧٤ ـ **القضاء والقدر**، الإمام فخر الدين الرازي، محمد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤١٤هـ.
١٧٥ ـ **القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة**، عبد الرحمٰن صالح المحمود، دار النشر الدولي، ط١، ١٤١٤هـ.

١٧٦ ـ **القول الجلي**، محمد صفي البخاري الحنفي، سالم عبد الله الدخيل، دار الوطن، ط١، ١٤٢٠هـ.
١٧٧ ـ **الكوثري وتعليقاته**، محمد بهجة البطاء، محمد حمد الحمود، دار الفاروق، ط٣، ١٤١٠هـ.
١٧٨ ـ **الماتريدية دراسة وتقويماً**، أحمد عوض الله الحربي، دار الصميعي، ط٢، ١٤٢١هـ.
١٧٩ ـ **الماتريدية وموقفهم من توحيد الأسماء والصفات**، الشمس السلفي الأفغاني، مكتبة الصديق، ١٤١٣هـ.
١٨٠ ـ **المتآمرون على المسلمين الشيعة**، موسى الموسوي، مكتبة مدبولي، ط١، ١٩٩٥هـ.
١٨١ ـ **المجموع الثمين من فتاوى الشيخ ابن عثيمين**، فهد ناصر السليمان، دار الوطن للنشر، ط١، ١٤١١هـ.
١٨٢ ـ **المدخل لدراسة العقيدة الإسلامية على مذهب أهل السنة**، إبراهيم محمد البريكان، دار السنة، ط٣، ١٤١٥هـ.
١٨٣ ـ **المذكرة الذهبية في الطريقة النقشبندية**، عباس حسين بصري، الناشر.
١٨٤ ـ **المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري**، صالح غرم الله الغامدي، دار الأندلس، ط٢، ١٤٢٢هـ.
١٨٥ ـ **المسائل التي خالف فيها رسول الله أهل الجاهلية**، محمد بن عبد الوهاب، أبو المعالي الألوسي، دار الصميعي، ط١، ١٤١٦هـ.
١٨٦ ـ **المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية**، بسام عبد الوهاب، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٤هـ.
١٨٧ ـ **المسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة**، عبد الإله الأحمدي، دار طيبة، ط٢، ١٤١٦هـ.
١٨٨ ـ **المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين**، محمد العروسي عبد القادر، دار حافظ للنشر، ط١، ١٤١٠هـ.
١٨٩ ـ **المسترشد على مزاعم المشبهة والمجسمة**، الإمام القاسم إبراهيم الرسي، إمام حنفي عبد الله، دار الآفاق، ط١، ١٤٢٠هـ.
١٩٠ ـ **المشبهة والمجسمة**، عبد الرحمٰن خليفة، دار الرازي، ط١، ١٤٢٠هـ.
١٩١ ـ **المصارعة**، أبو عبد الرحمٰن مقبل هادي الوادعي، مكتبة الإمام مالك، ط١، ١٤١٣هـ.
١٩٢ ـ **المعتزلة بين القديم والحديث**، محمد العبد ـ طارق عبد الحليم، دار الأرقم، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٩٣ ـ **المعتزلة وأصولها الخمسة ومواقف أهل السنة منها**، عواد عبد الله المعتق، دار العاصمة، ط١، ١٤٠٩هـ.
١٩٤ ـ **المعجم الصوفي**، عبد المنعم الحنفي، دار الراشد، ١٤١٧هـ.
١٩٥ ـ **المعجم الصوفي**، محمود عبد الرازي، دار ماجد عسيري، ط١، ١٤٢٥هـ.
١٩٦ ـ **المعجم الفلسفي**، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتب، ١٤١٤هـ.
١٩٧ ـ **المعجم الفلسفي**، عبد المنعم الحنفي، الدار الشرقية، ط١، ١٤١٠هـ.
١٩٨ ـ **المعرفة في الاسلام مصادرها ومجالاتها**، عبد الله القرني، عالم الفوائد، ط١، ١٤١٩هـ.
١٩٩ ـ **المفيد في مهمات التوحيد**، عبد القادر عطا صوفي، دار الأعلام، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢٠٠ ـ **المقالات السنية في تبرئة شيخ الإسلام ابن تيمية**، عبد الرحمٰن محمد دمشقية، دار المسلم، ط١، ١٤١٩هـ.
٢٠١ ـ **المقالات السنية في كشف ضلالات الفرقة الحبشية**، أبو صهيب عبد العزيز بن صهيب المالكي، دار الهجرة، ط١، ١٤١٦هـ.
٢٠٢ ـ **المنهج القويم لتصحيح أفكار الفرق المختلفة في صفات رب العالمين**، أبو عبد الله إبراهيم سعيد، دار الاحتساب، ط١، ١٤١٥هـ.
٢٠٣ ـ **المهدي المنتظر**، عبد الله العليم البستوي، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ.
٢٠٤ ـ **المهدي المنتظر في روايات أهل السنة والشيعة**، عداب محمود الحمش، دار الفتح، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢٠٥ ـ **المهدي وفقه أشراط الساعة**، محمد أحمد إسماعيل المقدم، الدار العالمية، ط١، ١٤٢٣هـ.
٢٠٦ ـ **المواقف في علم الكلام**، عضد الملة والدين القاضي عبد الرحمٰن الإيجي، عالم الكتاب، بيروت.
٢٠٧ ـ **الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية**، محماس عبد الله الجلعود، الرياض، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢٠٨ ـ **الموجز في الأديان والمذاهب المعاصرة**، ناصر عبد الله القفاري وناصرعبد الكريم العقل، دار الصميعي، ط١، ١٤١٣هـ.
٢٠٩ ـ **الموحدون الدروز بين الخطأ والصواب**، أمجد عزام، الأوائل، ٢٠٠٣م.
٢١٠ ـ **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض، ط١، ١٤٠٩هـ.
٢١١ ـ **الموسوعة اليوسفية في بيان أدلة الصوفية**، يوسف خطار، نضر، دمشق، ط٣، ٢٠٠٠م

٢١٢ ـ **النبوات**، ابن تيمية، عبد العزيز صالح الطويان، أضواء السلف، ١٤٢٠هـ.
٢١٣ ـ **النبوات**، ابن تيمية، محمد عبد الرحمٰن عوض، دار الكتاب، ط١، ١٤٠٥هـ.
٢١٤ ـ **النهج الأسمى**، محمد الحمود النجدي، الإمام الذهبي، ط٢، ١٤١٧هـ.
٢١٥ ـ **الوعد الأخروي شروطه وموانعه**، د. عيسى عبد الله السعدي، دار عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٢هـ.
٢١٦ ـ **اليهودية**، د.أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، ط٨، ١٩٨٨هـ.
٢١٧ ـ **أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان**، ابن تيمية، محمد مال الله، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤١٠هـ.
٢١٨ ـ **أوائل المقالات**، أبو عبد الله محمد النعماني، مهدي محقق، مؤسسة مطالعات إسلامية.
٢١٩ ـ **أوراق مجموعة من حياة ابن تيمية**، محمد إبراهيم الشيباني، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤٠٩هـ.
٢٢٠ ـ **أوضح الإشارة في الرد على من أجاز الممنوع من الزيارة**، أحمد بن يحيى النجمي، مكتبة الغرباء، ط٢، ١٤١٩هـ.
٢٢١ ـ **إيضاح المقصود في معنى وحدة الوجود**، عبد الغني النابلسي، سعيد عبد الفتاح، الآفاق العربية، ط١، ١٤٢٣هـ.
٢٢٢ ـ **بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود**، عبد الله الجميلي، مكتبة الغرباء، ط٣، ١٤١٩هـ.
٢٢٣ ـ **براءة السلف مما نسب إليهم من انحراف الاعتقاد**، عدنان عبد القادر، دار الإيمان.
٢٢٤ ـ **بيان مخالفة الكوثري لاعتقاد السلف**، محمد عبد الرحمٰن الخميس، دار الوطن، ط١، ١٤١٤هـ.
٢٢٥ ـ **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، حسن إبراهيم حسن، دار الأندلس.
٢٢٦ ـ **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤٠٧هـ.
٢٢٧ ـ **تاريخ الجمعيات السرية والحركات الهدامة**، محمد عبد الله عنان، مختار للنشر.
٢٢٨ ـ **تاريخ الفرق الإسلامية**، علي الغرابي، مكتبة صبيح.
٢٢٩ ـ **تاريخ الفرق وعقائدها**، محمود سالم عبيدات، ١٩٩٨م.
٢٣٠ ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية**، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر.
٢٣١ ـ **تأييد الصوفية في المجموعة الحاتمية**، ترجمة محيي الدين ابن عربي، جمع محمد إبراهيم سالم.

٢٣٢ ـ **تبصرة الادلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي**، أبي المعين بن محمد النسفي، كلود سلامة، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، ١٩٩٠م

٢٣٣ ـ **تثبيت دلائل النبوة**، للقاضي عبد الجبار الهمذاني، تحقيق عبد الكريم عثمان، دار العربية للطباعة والنشر.

٢٣٤ ـ **تجريد التوحيد المفيد**، أحمد علي المقريزي الشافعي، علي محمد العمران، دار عالم الفوائد، ط٢، ١٤٢٤هـ.

٢٣٥ ـ **تحرير العقل وتثبيت التوحيد في ضوء الكتاب والسنة**، د.أحمد فال ولد محمد، مطابع الصفا، ط١، ١٤١٣هـ.

٢٣٦ ـ **تحريم النظر في كتب الكلام**، ابن قدامة المقدسي، عبد الرحمٰن دمشقية، عالم الكتب، ط١، ١٤١٠هـ.

٢٣٧ ـ **تحضير الأرواح بين الحقيقة والخداع**، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٣٨ ـ **تخريج حديث الأسماء الحسنى**، لابن حجر العسقلاني، مشهور بن حسن سلمان، مكتبة الغرباء الحديثة، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٣٩ ـ **تذكرة الموضوعات**، العلامة أبو الفضل محمد بن طاهر أحمد المقدسي، مصطفى الحرري الحبطي، مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة.

٢٤٠ ـ **تسهيل المنطق**، محمد أنور البدخشاني، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية.

٢٤١ ـ **تصحيح المفاهيم العقدية في الصفات الإلهية**، عيسى عبد الله مانع الحميري، دارالسلام، ط١، ١٤١٩هـ.

٢٤٢ ـ **تعظيم قدر الصلاة**، المروزي، د.عبد الرحمٰن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٤٣ ـ **تفسير ابن عباس ومروياته في التفسير من كتب السنة**، عبد العزيز بن عبد الله الحميدي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

٢٤٤ ـ **تفسير أسماء الله**، الزجاج، أحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث.

٢٤٥ ـ **تفسير البغوي (معالم التنزيل)**، أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش، دار طيبة، ط١، ١٤٠٩هـ.

٢٤٦ ـ **تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي**، محمد أحمد لوح، ابن القيم، ط١، ١٤٢٢هـ.

٢٤٧ ـ **تقريب التهذيب**، أحمد علي ابن حجر العسقلاني، محمد عوامة، دارالرشيد، ط١، ١٤٠٦هـ.

٢٤٨ ـ **تلبيس إبليس**، ابن الجوزي، السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ١٤٢٤هـ.
٢٤٩ ـ **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصطفى عبد الرازق، الثقافة الدينية.
٢٥٠ ـ **تناسخ الأرواح أصوله وآثاره**، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، ط١، ١٤١٤هـ.
٢٥١ ـ **تهافت التهافت**، لابن رشيد، سليمان دنيا، دار المعارف، ط١، ١٩٦٤م.
٢٥٢ ـ **تهافت الفلاسفة**، لأبي حامد الغزالي، سليمان دنيا، دار المعارف، ط٧.
٢٥٣ ـ **ثلاث رسائل للقشيري لمع في الاعتقاد ـ بلغة المقاصد ـ الفصول في الأصول**، عبد الكريم هوازن القشيري، الطبلاوي محمود، المكتبة الأزهرية، ط١.
٢٥٤ ـ **جامع الأصول في أحاديث الرسول**، ابن الأثير الجزري، عبد القادر الأرناؤوط، دار الفكر، ط٢، ١٤٠٣هـ.
٢٥٥ ـ **جامع بيان العلم وفضله**، للإمام أبي عمر يوسف ابن عبد البر القرطبي الأندلسي، دار الكتب العلمية.
٢٥٦ ـ **جذور الفتنة في الفرق الإسلامية**، اللواء حسن صادق، مكتبة مدبولي.
٢٥٧ ـ **جناية التأويل الفاسد**، محمد أحمد لوح، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٨هـ.
٢٥٨ ـ **جهود علماء السلف في الرد على الصوفية**، محمد بن أحمد الجوير، مكتبة الراشد، ط١، ١٤٢٤هـ.
٢٥٩ ـ **جولة تاريخية في عصر الخلفاء الراشدين**، محمد السيد الوكيل، دار المجتمع، ط٤، ١٤١٣هـ.
٢٦٠ ـ **حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، ابن القيم، المكتبة الأموية، ١٤٠٨هـ.
٢٦١ ـ **حجية حديث الآحاد في العقيدة**، محمد عبد الله الوهيبي، دار المسلم، ط١، ١٤١٥هـ.
٢٦٢ ـ **حقيقة البدعة وأحكامها**، سعيد ناصر الغامدي، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٢هـ.
٢٦٣ ـ **حقيقة التصوف وموقف الصوفية من أصول العبادة والدين**، صالح فوزان الفوزان، دار العاصمة، ط١، ١٤١٢هـ.
٢٦٤ ـ **حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين**، عبد الرحيم صمايل السلمي، دار المعلمة، ط١، ١٤٢١هـ.
٢٦٥ ـ **حقيقة التوحيد والفرق بين الربوبية والألوهية**، علي بن نفيع العلياني، دار الوطن، ط١، ١٤١٩هـ.
٢٦٦ ـ **حقيقة الجفر عند الشيعة**، أكرم بركات العاملي، السيد جعفر مرتضى، دار الصفوة، ط٢، ١٤٢٠هـ.
٢٦٧ ـ **حقيقة الشيعة حتى لا ننخدع**، عبد الله الموصلي، دار الإيمان، ط٢,
٢٦٨ ـ **حقيقة الشيعة والتشيع**، هاشم الدباغ، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٦٩ ـ **حقيقة الصوفية في ضوء الكتاب والسنة**، محمد ربيع المدخلي، فرع وزارة الإعلام، ط٣، ١٤٠٤
٢٧٠ ـ **حقيقة مصحف فاطمة عند الشيعة**، أكرم بركات العاملي، دار الصفوة، ط١، ١٤ ـ ١٨هـ.
٢٧١ ـ **حكاية المناظرة في القرآن مع بعض أهل البدعة**، أبو محمد عبد الله أحمد محمد المقدسي، عبد الله يوسف الجديع، مكتبة الرشد، ط٢، ١٤١٨هـ.
٢٧٢ ـ **حكم الانتماء**، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤١٠هـ.
٢٧٣ ـ **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم الأصفهاني، سعيد بن سعد الدين الإسكندراني، دار إحياء التراث، ط١، ١٤٢١هـ.
٢٧٤ ـ **ختم الأولياء**، أبو عبد الله بن الحسن الحكيم الترمذي، عثمان إسماعيل، المطبعة الكاثوليكية.
٢٧٥ ـ **خرافات الحشاشين**، فرهاد دفتر، ترجمة سيف الدين القصير، دار المدى للثقافة.
٢٧٦ ـ **خلق أفعال العباد**، البخاري، بدر البدر، دار السلفية، ط١، ١٤٠٥هـ.
٢٧٧ ـ **درء الارتياب عن حديث ما أنا عليه اليوم والأصحاب**، سليم بن عيد الهلالي، دار الراية، ط١، ١٤١٠هـ.
٢٧٨ ـ **درء تعارض العقل والنقل**، ابن تيمية، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠١هـ.
٢٧٩ ـ **دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية**، سعود عبد العزيز الخلف، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٤هـ.
٢٨٠ ـ **دراسات في التصوف**، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنة.
٢٨١ ـ **دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب**، محمد جلال شرف، دارالمعرفة الجامعية.
٢٨٢ ـ **دراسات في الفرق الصوفية**، محمد العبده ـ طارق عبد الحليم، مكتبة الكوثر، ط٤، ١٤٢٢هـ.
٢٨٣ ـ **دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية**، عرفان عبد الحميد، دار التربية.
٢٨٤ ـ **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، حسام الدين الألوسي، وزارة الشؤون للثقافة العامة.
٢٨٥ ـ **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، ط١، ١٣٨٥هـ.
٢٨٦ ـ **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، زكريا إبراهيم، مكتبة مصر.
٢٨٧ ـ **دراسات في علم الكلام**، جمال المرزوقي، دار الآفاق، ط١، ١٤٢١هـ.

٢٨٨ ـ **دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين (الخوارج الشيعة)**، د. أحمد جيل، مركز الملك فيصل للدراسات الإسلامية، ط٢، ١٤٠٨هـ.

٢٨٩ ـ **دراسة في التصوف الفلسفي الإسلامي**، السيد محمد عقيل المهدلي، ، دار الحديث، ط٢.

٢٩٠ ـ **دراسة في الفلسفة الإسلامية**، السيد محمد عقيل المهدلي، دار الحديث، ط٢

٢٩١ ـ **دعاوى المناوئين لدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب**، عبد العزيز محمد على العبد اللطيف، دار طيبة، ١٤٠٩هـ.

٢٩٢ ـ **دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية**، عبد الله صالح عبد العزيز الغصن، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٤هـ.

٢٩٣ ـ **دعوة شيخ الاسلام ابن تيمية**، صلاح الدين مقبول أحمد، دار ابن الأثير، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٩٤ ـ **دعوة شيخ الإسلام ابن تيمية وأثرها على الحركات الإسلامية المعاصرة وموقف الخصوم منها**، صلاح الدين مقبول أحمد، ، دار ابن الأثير، ط٢، ١٤١٦هـ.

٢٩٥ ـ **دفع الكذب المبين المفترى من الرافضة على أمهات المؤمنين**، عبد القادر محمد عطا صوفي، ، مكتبة الغرباء، ط١، ١٤١٨هـ.

٢٩٦ ـ **دقائق التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن تيمية**، ابن تيمية، محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، ط٣، ١٤٠٦هـ.

٢٩٧ ـ **دلائل التوحيد**، محمد جمال الدين القاسمي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٩٨ ـ **دلائل النبوة**، البيهقي، د. عبد المعطي القلعجي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢٩٩ ـ **دلائل النبوة**، أبو القاسم (قوام السنة الأصبهاني)، مساعد سليمان الحميد، دار العاصمة، ط١، ١٤١٢هـ.

٣٠٠ ـ **دلالة القرآن والأثر على رؤية الله تعالى بالبصر**، عبد العزيز الرومي، مكتبة المعارف، ط١، ١٤٠٥هـ.

٣٠١ ـ **ذم الكلام وأهله**، أبو إسماعيل الهروي، أبو جابر عبد الله بن عثمان الأنصاري، مكتبة الغرباء، ط١، ١٤١٩هـ.

٣٠٢ ـ **ذم ما عليه مدعو التصوف**، ابن قدامة المقدسي، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٣٠٣ ـ **رؤية الله تعالى**، محمد عبد الرحمٰن النحاس، محفوظ الرحمٰن السلفي، مكتبة الفرقان، ط٢، ١٤١٩هـ.

٣٠٤ ـ **رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها**، أحمد ناصر الحمد، جامعة أم القرى، ط١، ١٤١١هـ.

٣٠٥ ـ **رجال الشيعة في الميزان**، عبد الرحمٰن عبد الله الزرعي، دار الأرقم، ط١، ١٤٠٣هـ.
٣٠٦ ـ **رسائل ودراسات في الأهواء والافتراق والبدع وموقف السلف**، ناصر عبد الكريم العقل، دار الوطن، ط١، ١٤١٥هـ.
٣٠٧ ـ **رسالة السجزي إلى أهل زبيد**، أبو نصر سعيد السجزي، محمد باكريم باعبد الله، دار الراية، ط١، ١٤١٤هـ.
٣٠٨ ـ **رسالة الكندي الفلسفية**، أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.
٣٠٩ ـ **رسالة إلى أهل الثغر**، أبو الحسن الأشعري، عبد الله شاكر الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤٠٩هـ.
٣١٠ ـ **رسالة في إثبات الاستواء والفوقية**، محمد عبد الله الجويني، أحمد معاذ بن علوان، دار طويق، ط١، ١٤١٩هـ.
٣١١ ـ **رسالة في الرد على ابن تيمية**، بهاء الدين عبد الوهاب عبد الرحمٰن الشافعي، سعيد عبد اللطيف فودة، دار السرج، ط١، ١٤١٩هـ.
٣١٢ ـ **رسالة في الرد على الرافضة**، أبو حامد المقدسي، عبد الوهاب خليل الرحمٰن، الدار السلفية، ط١، ١٤٠٣هـ.
٣١٣ ـ **رسالة لطيفة في أحاديث متفرقة ضعيفة**، ابن عبد الهادي، تحقيق محمد عيد العباسي، دار الهدى، ط٢، ١٤٠٤هـ.
٣١٤ ـ **رسالتان في المنطق**، الجمل الخونجي، سعد غراب، الجامعة التونسية.
٣١٥ ـ **رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار**، محمد بن إسماعيل الصنعاني، محمد الألباني، المكتبة الإسلامية، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣١٦ ـ **رياض الجنة بتخريج أصول السنة**، أبو عبد الله الأندلسي، عبد الله حسين بخاري، مكتبة الغرباء، ط١، ١٤١٥هـ.
٣١٧ ـ **زاد المسير في علم التفسير**، ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٤٠٤هـ.
٣١٨ ـ **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ابن القيم الجوزية، شعيب الأرناؤوط ـ عبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١٥، ١٤٠٧هـ.
٣١٩ ـ **سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد**، محمد بن الحسن بن القاسم، محمد يحيى سالم عزان، ط٣، ١٤١٧هـ.
٣٢٠ ـ **سراب في إيران كلمات سريعة حول الخميني ودين الشيعة**، د. أحمد الأفغاني، ط٢، ١٤٠٢هـ.
٣٢١ ـ **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، محمد ناصر الألباني، المكتب الإسلامي، ط٤، ١٤٠٥هـ.
٣٢٢ ـ **سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة**، محمد ناصر الألباني، المكتبة الإسلامية، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٣٢٣ ـ **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة الإسلامية.
٣٢٤ ـ **سنن الترمذي**، أبو عيسى محمد عيسى الترمذي، أحمد محمد شاكر، مكتبة الحلبي، ط٢، ١٣٩٨هـ.
٣٢٥ ـ **سنن الدارقطني**، الإمام علي الدارقطني، السيد عبد الله هاشم، دار المحاسن للطباعة، ٨٦هـ.
٣٢٦ ـ **سنن الدارمي**، أبو محمد عبد الله عبد الرحمٰن الدارمي، السيد عبد الله هاشم، حديث أكاديمي، ١٤٠٤هـ.
٣٢٧ ـ **سنن النسائي**، الحافظ أبو عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب النسائي، عبدالفتاح أبو غدة، دار البشائر، ط١، ١٣٤٨هـ.
٣٢٨ ـ **سنن ابن ماجه**، الحافظ أبو عبد الله محمد القزويني، محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الإسلامية.
٣٢٩ ـ **سير أعلام النبلاء**، الذهبي، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٤٠٦هـ.
٣٣٠ ـ **شجرة اليقين**، القرمطي عبدان، عارف ثامر، دار الآفاق، ط١، ١٤٠٢هـ.
٣٣١ ـ **شرح أصول السنة**، أحمد بن حنبل، عبد الله عبد الرحمٰن الجبرين، دار المسير، ط٢، ١٤٢٠هـ.
٣٣٢ ـ **شرح الأساس الكبير**، أحمد محمد الشرفي، أحمد عطا الله الشرفي، دار الحكمة، ط١، ١٤١١هـ.
٣٣٣ ـ **شرح السنة**، أبو محمد خلف البربهاري، خالد قاسم الردادي، دار السلف، ط٣، ١٤٢١هـ.
٣٣٤ ـ **شرح العبودية**، ابن تيمية، عبد العزيز عبد الله الراجحي، دار الفضيلة، ط١، ١٤١٩هـ.
٣٣٥ ـ **شرح العقيدة الأصفهانية**، أبو العباس ابن تيمية، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٥هـ.
٣٣٦ ـ **شرح العقيدة الطحاوية**، محمد عبد الرحمٰن الخميس، دار الوطن، ط١، ١٤١٤هـ.
٣٣٧ ـ **شرح العقيدة الواسطية**، محمد خليل هراس، علوي عبد القادر السقاف، دار الهجرة، ط٤، ١٤٢٢هـ.
٣٣٨ ـ **شرح الفقه الأكبر**، الملا علي القاري، مروان محمد الشعار، دار النفائس.
٣٣٩ ـ **شرح حديث النزول**، ابن تيمية، محمد عبد الرحمٰن الخميس، دار العاصمة، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٤٠ ـ **شرح حديث جبريل**، ابن تيمية، علي بخيت الزهراني، ابن الجوزي، ط١، ١٤١٣هـ.

٣٤١ ـ **شعار أصحاب الحديث**، أبو أحمد الحاكم، السيد صبحي السامرائي، دار الخلفاء.

٣٤٢ ـ **شعبة العقيدة بين الحسن الأشعري والمنتسبين إليه في العقيدة**، أبو بكر الموصلي، ، دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٠هـ.

٣٤٣ ـ **شهداء الإسلام في عهد النبوة**، علي سامي النشار، ، دار المعارف، ط٩.

٣٤٤ ـ **صب العذاب على من سب الأصحاب**، أبو المعالي محمود الألوسي، عبد الله البخاري، أضواء السلف، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٤٥ ـ **صريح السنة**، الإمام أبو جعفر الطبري، بدر يوسف المعتوق، دار الخلفاء، ط١، ١٤٠٥هـ.

٣٤٦ ـ **طائفة النصيرية**، سليمان الحلبي، الدار السلفية، ط٢، ١٤٠٤هـ.

٣٤٧ ـ **طبقات الصوفية**، أبو عبد الرحمٰن السلمي، نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط٣، ١٤١٨هـ.

٣٤٨ ـ **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، سفر الحوالي، مكتبة الطيب، ط١، ١٤١٧هـ.

٣٤٩ ـ **عبد القادر الجيلاني وآراؤه الاعتقادية والصوفية**، سعيد بن مسفر القحطاني ط١، ١٤١٨هـ.

٣٥٠ ـ **عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام**، سليمان العودة، دار طيبة، ط٤، ١٤٢٠هـ.

٣٥١ ـ **عقائد الثلاث وسبعين فرقة**، أبو محمد اليمني، محمد عبد الله الغامدي، العلوم والحكم، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٥٢ ـ **عقائد السلف**، علي سامي النشار، دار المعارف.

٣٥٣ ـ **عقيدة الإمام ابن قتيبة**، علي بن نفيع العلياني، مكتبة الصديق، ط١، ١٤١٢هـ.

٣٥٤ ـ **عقيدة الدروز عرض ونقد**، محمد أحمد الخطيب، ، عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٩هـ.

٣٥٥ ـ **عقيدة السلف وأصحاب الحديث**، أبو عثمان إسماعيل الصابوني، ناصر عبد الرحمٰن الجديع، دار العاصمة.

٣٥٦ ـ **عقيدة العصمة بين الإمام والفقيه عند الشيعة**، محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى، ط١، ١٤١٤هـ.

٣٥٧ ـ **غلاة الشيعة وتأثرهم بالأديان المغايرة**، فتحي الزغبي، بركات عبد الفتاح دويدار، ط١، ١٤٠٩هـ.

٣٥٨ ـ **فجر الساهد وعون الساجد في الرد على الغزالي**، عبد السلام محمد عمر علوش، دار الندوة، ط١، ١٤١٢هـ.
٣٥٩ ـ **فرق الهند المنتسبة للإسلام**، محمد كبير شودري، إبراهيم، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٢هـ.
٣٦٠ ـ **فرق معاصرة**، غالب علي عواجي، دار لينة للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤١٨هـ.
٣٦١ ـ **فرقان القرآن**، سلامة القفاعي العزامي الشافعي، الأزهرية، ط١، ١٤١٩هـ.
٣٦٢ ـ **فضائح الصوفية**، عبد الرحمٰن عبد الخالق، دار السلام، ط٢، ١٤١٢هـ.
٣٦٣ ـ **في فلسفة الحضارة**، أحمد صبحي، دار المعرفة.
٣٦٤ ـ **قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة**، ابن تيمية، ربيع هادي المدخلي، مكتبة لينة، ط١، ١٤١٢هـ.
٣٦٥ ـ **قاعدة في الفناء والبقاء**، ابن تيمية، أبو عبد الله الداني، دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٤هـ.
٣٦٦ ـ **قاعدة في المحبة**، ابن تيمية، محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي.
٣٦٧ ـ **قانون التأويل**، أبو حامد الغزالي، محمود بيجو، ط١، ١٤١٣هـ.
٣٦٨ ـ **قانون التفرقة بين الإسلام والزندقة**، حجة الإسلام الغزالي، محمود بيجو، ط١، ١٤١٣هـ.
٣٦٩ ـ **قدم العالم وتسلسل الحوادث بين ابن تيمية والفلاسفة**، كاملة الكواري، سفر الحوالي، دار أسامة، ط١، ٢٠٠١م
٣٧٠ ـ **قدوم كتائب الجهاد لغزو أهل الزندقة والإلحاد**، عبد العزيز فيصل الراجحي، صالح فوزان الفوزان، دار الصميعي، ط١، ١٤١٩هـ.
٣٧١ ـ **قصة الإيمان**، نديم الجسر، طرابلس.
٣٧٢ ـ **قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي**، مصطفى حلمي، دار الدعوة، ط٣، ١٤١٦هـ.
٣٧٣ ـ **قواعد وعقائد آل محمد**، محمد الحسن اليماني، محمد زاهد الكوثري، مكتبة اليمن الكبرى، ١٤٠٨هـ.
٣٧٤ ـ **كتاب التوحيد**، أبو منصور الماتريدي، فتح الله خليف، دار الجامعات.
٣٧٥ ـ **كتاب الشريعة**، أبو بكر الحسين الآجري، عبد الله عمر الدميجي، دار الوطن، ط٢، ١٤٢٠هـ.
٣٧٦ ـ **كتاب العرش**، أبو عبد الله أحمد الذهبي، محمد خليفة التميمي، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٠هـ.
٣٧٧ ـ **كتاب العظمة**، الأصبهاني، المباركفوري، دار العاصمة، ط٢، ١٤١٩هـ.

٣٧٨ ـ **كشف المحجوب للهجويري**، إسعاد عبد الباري قنديل، أمين عبد المجيد بدوي، القاهرة، ١٤١٥هـ.
٣٧٩ ـ **لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد**، ابن قدامة المقدسي، أشرف عبد المقصود، أضواء السلف، ط٣، ١٤١٥هـ.
٣٨٠ ـ **ماذا تعرف عن الرافضة**، عارف مسلم.
٣٨١ ـ **متن العقيدة الطحاوية**، أبو جعفر الطحاوي الحنفي، الرئاسة العامة، ١٤٠٤هـ.
٣٨٢ ـ **مجموعة التوحيد**، بشير محمد عيون، مكتبة البيان، ١٤٠٧هـ.
٣٨٣ ـ **مجموعة التوحيد**، ١٤١٩هـ.
٣٨٤ ـ **مجموعة الرسائل**، ابن القيم، بكر أبو زيد، عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٥هـ.
٣٨٥ ـ **محاضرات في النصرانية**، الإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط٣، ١٣٨١هـ.
٣٨٦ ـ **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية**، ابن القيم، محمد الموصلي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ.
٣٨٧ ـ **مختصر العلو للذهبي**، محمد الألباني، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠١هـ.
٣٨٨ ـ **مختصر النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى**، محمد الحمود النجدي مكتبة الذهبي، الكويت، ط١، ١٤٢٥هـ.
٣٨٩ ـ **مختصر تاريخ دمشق**، ابن عساكر، رياض عبد الحميد مراد، دار الفكر، ط١، ١٤٠٤هـ.
٣٩٠ ـ **مختصر منهاج السنة**، ابن تيمية، عبد الله الغنيمان، الكوثر، ط٢، ١٤١٢هـ.
٣٩١ ـ **مدارج السالكين**، ابن القيم، عبد العزيز الجليل، دار طيبة، ط١، ١٤١٧هـ.
٣٩٢ ـ **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، أبو الوفاء الغنمي، دار الثقافة.
٣٩٣ ـ **مذهب الإسلاميين**، عبد الرحمٰن بدوي، دار العلم، ط٢، ١٩٧١م.
٣٩٤ ـ **مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله بن أحمد**، زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، ط١، ١٤٠١هـ.
٣٩٥ ـ **مسائل الإيمان دراسة تفصيلية**، علي عبد العزيز الشبل، دار المسلم، ط١، ١٤٢٢هـ.
٣٩٦ ـ **مسائل التقريب بين أهل السنة والشيعة**، ناصر عبد الله علي القفاري، دار طيبة للنشر، ط٢، ١٤١٣هـ.
٣٩٧ ـ **مسائل في الإيمان**، صالح فوزان الفوزان، عبد الرحمٰن محمد الهرفي، عالم الفوائد، ط١، ١٤٢٣هـ.
٣٩٨ ـ **مشكاة الأنوار**، أبو حامد الغزالي، رضوان جامع رضوان، دار الحرم.
٣٩٩ ـ **مشكاة الأنوار الهادمة لقواعد الباطنة الأشرار**، يحيى حمزة العلوي، محمد الجليند، الدار اليمنية، ط٣، ١٤٠٣هـ.

٤٠٠ ـ **مشكاة الأنوار في توحيد الجبار**، أبو حامد الغزالي، سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، ط١، ١٩٩٤م.
٤٠١ ـ **مشكل الحديث وبيانه**، الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن فورك، دارالكتب العلمية، ١٤٠٠هـ.
٤٠٢ ـ **مصادر التلقي عند الصوفية**، هارون أحمد صديقي، ناصر العقل، دار الراية، ط١، ١٤١٧هـ.
٤٠٣ ـ **مصادر تلقي العقيدة عند السلف**، عبد الرحمٰن صالح المحمود، دار المسلم، ١٤١٤هـ.
٤٠٤ ـ **مظاهر الدس الرافضي**، محمد النداري، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤١٣هـ.
٤٠٥ ـ **مع الخطيب في خطوطه العريضة**، لطف الله الصافي، السيده، ط١، ١٤١٨هـ.
٤٠٦ ـ **معارج الألباب في مناهج الحق والصواب**، حسين مهدي النعمي، أنصار السنة.
٤٠٧ ـ **معالم أصول الدين**، الإمام الفخر الرازي، سميح دغيم، دار الفكر، ط١٩٩٢م.
٤٠٨ ـ **معالم الانطلاقة الكبرى عند أهل السنة**، محمد عبد الوهاب المصري، دار الوطن، ط٧، ١٤١٧هـ.
٤٠٩ ـ **معاهد التحقيق في المنكرين على أهل الطريق**، السيد محمود عفيف الشاذلي، مكتبة القاهرة.
٤١٠ ـ **معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى**، محمد خليفة التميمي، أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ.
٤١١ ـ **معتقد أهل السنة والجماعة في الأسماء والصفات**، محمد خليفة التميمي، أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ.
٤١٢ ـ **معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة**، محمد عبد الوهاب العقيل، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٢هـ.
٤١٣ ـ **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، دار النفائس، ط١، ١٤٢١هـ.
٤١٤ ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصيرية، ١٤١١هـ.
٤١٥ ـ **مقالات الإنصاف في مسائل الخلاف**، شمس الدين أحمد اليماني الزيدي، إمام حنفي عبد الله، الآفاق العربية.
٤١٦ ـ **مقالات التعطيل والجعد بن درهم**، محمد خليفة التميمي، ، أضواء السلف، ط١، ١٤١٨هـ.
٤١٧ ـ **مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية**، ياسر قاضي، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٦هـ.
٤١٨ ـ **مقالات الكوثري**، محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية، ١٤١٤هـ.

٤١٩ ـ **مقالات في المذاهب والفرق**، عبد العزيز محمد علي العبد اللطيف، دار الوطن، ط١، ١٤١٣هـ.
٤٢٠ ـ **مقالات مختارة في الفلسفة الإسلامية**، أحمد محمود صبحي، دار الوفاء، ٢٠٠١م.
٤٢١ ـ **مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها**، جابر بن دريس علي، أضواء السلف، ط١، ١٤٢٢هـ.
٤٢٢ ـ **مقدمات الدجال**، عبد الكريم صالح الحميد، ، دار الحميضي، ط١، ١٤١٣هـ.
٤٢٣ ـ **مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع**، ناصر عبد الكريم العقل، دار الوطن، ط٢، ١٤١٥هـ.
٤٢٤ ـ **مقدمة في الاعتقاد**، ناصر عبد الله القفاري، دار النشر، ط١، ١٤١٣هـ.
٤٢٥ ـ **من قضايا التصوف في ضوء الكتاب والسنة**، محمد السيد الجليند، دار قباء، ط٤، ٢٠٠١م.
٤٢٦ ـ **منازل السائرين إلى الحق المبين**، أبو إسماعيل الهراوي، عفيف الدين سليمان بن علي التلمساني، دار التركي للنشر.
٤٢٧ ـ **منهج ابن أبي العز الحنفي**، عبد الله عبيد عباد الحافي، عبد الرحمٰن صالح المحمود، دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.
٤٢٨ ـ **منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد**، عثمان علي حسن، مكتبة الراشد، ط٢، ١٤١٣هـ.
٤٢٩ ـ **منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة**، أحمد عبد الرحمٰن الصويان، دار السليم، ط١، ١٤١٩هـ.
٤٣٠ ـ **منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة**، أحمد عبد الرحمٰن الصويان، الرياض، ط٣.
٤٣١ ـ **منهج الحافظ ابن رجب الحنبلي**، علي عبد العزيز الشبل، دار العاصمة، ط١، ١٤٢١هـ.
٤٣٢ ـ **منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل**، جابر إدريس علي أمير، أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ.
٤٣٣ ـ **منهج الشهرستاني في كتابه الملل والنحل**، محمد ناصر صالح السحيباني، ، دار الوطن، ط١، ١٤١٧هـ.
٤٣٤ ـ **منهج القرآن في الدعوة إلى الإيمان**، علي محمد الفقيهي، ط١، ١٤٠٥هـ.
٤٣٥ ـ **منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة**، أحمد عبد اللطيف آل عبد اللطيف، مركز الملك فيصل للبحوث، ط١، ١٤١٤هـ.
٤٣٦ ـ **منهج أهل البيت**، أبو الحسن محيي الحسني، ، دار الأمل، ط٢، ١٤١٨هـ.

٤٣٧ ـ **منهج أهل السنة والجماعة في أصول الدين**، محمد عبد الهادي المصري، ، دار الإيمان.

٤٣٨ ـ **منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة**، خالد عبد اللطيف محمد نور، مكتبة الغرباء، ط١، ١٤١٦هـ.

٤٣٩ ـ **منهل الحكماء والأولياء ومآثر الاعلام الموحدين**، صالح زهر الدين، المركز العربي للأبحاث، ط١، ١٩٩٧م

٤٤٠ ـ **موازين الصوفية في ضوء الكتاب والسنة**، أبو عبد الرحمٰن المرتضى الوصيفي، دار الإيمان.

٤٤١ ـ **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول**، ابن تيمية، دار الباز بمكة المكرمة، ط١، ١٤٠٥هـ.

٤٤٢ ـ **موعد ظهور المهدي**، رياض محمد الدقامسة للنشار، ١٤٢٤هـ.

٤٤٣ ـ **موقف أئمة الحركة السلفية من التصوفية**، عبد الحفيظ المكي، دار السلام.

٤٤٤ ـ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة**، عبد الرحمٰن صالح المحمود، مكتبة الرشد، ط١، ١٤١٥هـ.

٤٤٥ ـ **موقف ابن تيمية من التصوف والصوفية**، أحمد محمد بنان، ط٣، ١٤١٣هـ.

٤٤٦ ـ **موقف ابن تيمية من الصوفية**، مصطفى مراد، مكتبة الصحابة، ط١، ١٤٢١هـ.

٤٤٧ ـ **موقف ابن حزم من المذهب الأشعري**، عبد الرحمٰن محمد، ، دار الصميعي، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٤٨ ـ **موقف المتكلمين من الاستدلال لنصوص الكتاب والسنة**، سليمان صالح الغصن، دار العاصمة، ط١، ١٤١٦هـ.

٤٤٩ ـ **موقف المدرسة العقلية من السنة النبوية**، الأمين الصادق الأمين، مكتبة الراشد، ط١، ١٤١٨هـ.

٤٥٠ ـ **موقف أهل السنة والجماعة من أهل الأهواء والبدع**، إبراهيم عامر الرحيلي، الغرباء، ط١، ١٤١٥هـ.

٤٥١ ـ **نهاية الإقدام في علم الكلام**، عبد الكريم الشهرستاني مكتبة الثقافة.

٤٥٢ ـ **منهج الإمام الشافعي في إثبات العقيدة**، محمد عبد الوهاب العقيل، أضواء السلف، ط١، ١٤١٩هـ.

٤٥٣ ـ **نواقض الإيمان الاعتقادية وضوابط التكفير عند السلف**، محمد عبد الله الوهيبي، دار المسلم، ط٢، ١٤٢٢هـ.

٤٥٤ ـ **نواقض الإيمان القولية والعملية**، عبد العزيز علي العبد اللطيف، دار الوطن، ط٢، ١٤١٥هـ.

فهرس الموضوعات

الباب الثاني
موقف النشار من السلف

الموضوع الصفحة

الباب الثالث

موقف النشار من الفرق الكلامية

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الباب الخامس

موقف النشار من التصوف والصوفية

الموضوع	الصفحة